

مَجْدٌ عَلَى التَّوْحِيدِ

مِصْبَا الْفَقَاهِ فِي الْمَعَانِي

من تقرير بحث الاستاذ الاكبر آية . . . العظمى

السيد بالقاسم الخوني

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله : (مسألة : لو باع ما يقبل التملك وما لا يقبله كالخمر والخنزير صفقة

بثمان واحد) .

أقول : لو باع ما يملك وما لا يملك قسط الثمن اليهما فيصح فيما يملك ولا يصح فيما لا يملك على المشهور لوجود مقتضى ، وعدم المانع اما وجود المقتضى فلأنه وان كان بيعا واحدا ولكنه منحل الى بيوع متعددة فيبطل بالنسبة الى ما لا يملك فيصح فيما يملك للعمومات المقتضية لذلك من اوفوا بالعقود ، وتجارة عن تراض ، وحل الله البيع ، ويدل على الصحة مضافا الى ما ذكرناه من كون الصحة هو مقتضى القاعدة خبر الصقار المتقدم فانه وان ورد في ما يملك وما لا يملك من القرية وليس متعرضا الى بيع ما يقبل التملك وما لا يقبل التملك ولكن جواب الامام (ع) عن السائل بقوله (لا يجوز بيع ما ليس يملك وقد وجب اشتراء من البائع على ما يملك) يشمل ما نحن فيه ايضا ، فان الظاهر منها ان اجتماع ما يصح بيعه مع ما لا يصح بيعه لا يوجب البطلان وانما ينحل البيع الى بيوع عديدة فيبطل في بعضه ويصح في بعضه الاخر ، فلا يسرى بطلان احدهما الى الاخر فكأن هنا بيعان أحدهما صحيح والاخر باطل ، فهل يتوهم أحد اضرار احدهما بالاخر نعم انما تخلف عن الصحيح اشتراط الانضمام فقط فهو لا يوجب الا الخيار فقط .

واما المانع فذكر بوجوه فكلها غير قابلة للمانعية الأول : أن البيع الواحد والمعاملة الواحدة غير قابلة للتبعيض فلا بد اما من القول بالصحة مطلقا فهو غير ممكن أو القول بالبطلان كذا لك فهو المطلوب .

وفيه ان بيع ما يقبل التملك مع لا يقبله كبيع ما يملك مع ما لا يملك وان كان واحدا بحسب الصورة الا انه متحل الى بيعين قد أبرزوا بمبرز واحد

فهما متحدان في المبرز والمظهر فقط، والآ فواقع ذلك هو التعدد فابرازهما مبرز واحد لا يوجب انقلابهما الى الواحدة .

نعم، لا ينكر اشتراط كل منهما بانضمامه الى الاخر في ضمن العقد ، فيكون التخلف موجبا للخيار دون البطلان كما سيأتى في باب تخلف الشرط وقد عرفت نظيره في بيع ما يملك وما لا يملك اعنى اجتماع الفضولى مع غيره .
الثانى : انّ العقد انما وقع بالمجموع من حيث المجموع فالاجزاء ليست بمقصودة فيبطل البيع في الاجزاء لعدم القصد فيها .

وفيه انه ظهر جوابه مما تقدم اذ بعد انحلاله الى بيوع متعددة و شمول العمومات لكل منها فيكون كل منها مقصودا أيضا غاية الامر انه مقصود بشرط الانضمام الى الآخر فيثبت للمشتري خيار تخلف الشرط الضمنى فقط كما لا يخفى .

الثالث : أنّ من شرائط البيع ان لا يكون الثمن او الثمن مجهولا والآ فيبطل ففي المقام لا يعلم أن ما وقع في مقابل ما يقبل التملك أى مقدار من الثمن فيفسد لذلك .

وفيه أن الجهالة من حيث هي لا تمنع عن صحة البيع لعدم الدليل عليه، وانما تكون مانعة فيما تستلزم الغرر الذى نهى عنه في البيع ، وفي المقام ليس البيع غرريّا لاقدام المشتري على ذلك، فينتفى عنه الغرر، بل ربما يقال بان الجهالة وان كان موجودة حال العقد ايضا مع العلم بعدم امضاء الشارع ذلك العقد، ولكنها لا تكون مانعة بعد ما كانت بالتقسيط اذ المدار في الصحة ان لا يكون البيع غرريّا بجهالة الثمن او الثمن حين التسليم والتسلم وعلى تسليم كونها مانعة عن صحة البيع بنفسها، فانما تمنع حين انعقاد البيع وتحققه وان من شرائط ان لا يكون الثمن او الثمن فيه مجهولا واما الجهالة الناشئة من عدم امضاء الشارع فلا تكون مانعة عن صحة البيع

اذ لا دليل على مانعيتها الا النبوى المعروف، نهى النبى عن بيع الغرر أو الغرر كما فى رسالة العلامة، فقد عرفت ما فيه من عدم الغرر هنا .

واما الاجماع فهو دليل لى فالتيقن منه هى الجهالة عند البيع لا الجهالة الناشئة من عدم امضاء الشارع كما هو واضح، ففى مانحن فيه ان الخمر والخنزير من الاموال العرفية والمعاملة عليهما صحيحة فى نظر العرف ولكن حيث الغى الشارع ماليتهما ولم يعض بيعهما فنشأ الجهالة من ذلك فلا تكون موردا للاجماع ومن هنا يعلم ان بطلان البيع فى الخمر والخنزير يوجب جهالة ثمن الشاة والخل واضح المنع .

وبالجملة فشىء من الوجوه المذكورة لاتصلح للمناعية عن صحة البيع فى الجزء الذى يقبل التملك .

نعم فى المقام شىء آخر وهو انه بناء على فساد البيع بفساد الشرط او اشتراط الشرط الفاسد فيه، فالبيع يكون باطلا فى ما يقبل التملك ايضا بيان ذلك ان جمع الشئيين فى بيع واحد وان كان بحسب الصورة واحدا و لكن بحسب الانحلال انهما بيعان كما عرفت ولكن كل منهما مشروط بانضمامه بالآخر، فبظهور بعض اجزاء المبيع خمر او خنزيرا ينعدم ذلك الشرط و يتخلف لكونه فاسدا فكأن فى الحقيقة ان بيع الخل او الشاة مشروط بانتقال الخمر أو الخنزير الى المشتري نظير اشتراط شرب الخمر ونحوه من المحرمات فيكون البيع باطلا للشرط الفاسد كما هو واضح .

ولكن سيأتى فى باب الشرط ان فساد الشرط او اشتراط الشرط الفاسد فى البيع لا يوجب بطلانه بوجه، بل يوجب ثبوت الخيار للمشروط له على المشروط عليه .

وقد خالف شيخنا الاستاذ فى ذلك وقال بعد مجواز قياس فساد الجزء

بفساد الشرط وقال ولو قلنا بأن فساد الشرط يوجب فساد العقد المشروط به إلا أنه لا يمكن قياس فساد الجزء عليه لأن الشرط لا يقع بازاء شيء من الثمن ، بل يوجب زيادة قيمة المشروط فإذا قيد به وكان فساد موجباً لعدم إمكان تحققه فالعقد المقيّد لم يتحقّق وأما الجزء الفاسد فحيث أن الثمن يوزّع عليه وعلى الجزء الآخر ففساده لا يقتضى إلا ردّ الثمن الذى وقع بازائه أى يفسد العقد بالنسبة اليه دون الجزء الآخر الصحيح الغير المقيّد بما لا يمكن تحصيله أو تحققه .

ولكنه من عجائب الكلام كيف فبعد ما انحل ذلك الى بيوع متعددة فلا يوجب الاجتماع الا فى اشتراط كلّ منهما بالآخر فيكون من صغريات الشرط الفاسد ولكن الذى يهون الخطب ان الشرط الفاسد لا يوجب فساد المشروط كما سيأتى فى محله .

قوله : (نعم ربما يقيد الحكم بصورة جهل المشتري) .

اقول : الذى يظهر من الشهيد هو أن فى صورة العلم يكون بعض اجزاء المبيع ممّا لا يقبل التملك ان الثمن يقع فى مقابل المملوك فيكون مجموعه للبائع فليس للمشتري أن يرجع اليه بالنسبة الى ما وقع فى مقابل الخمر أو الخنزير . وفيه انك عرفت ان مجموع الثمن انما وقع بازاء مجموع الثمن فابرز بمرز واحد ولكن بحسب الانحلال ينحل الى بيعين فيكون ذلك نظير بيع الشاة والخنزير مستقلّله اذن فلا وجه لبطلان البيع فى صورة الجهل و صحته فى صورة العلم لوقوع الثمن كلّ بازاء المملوك بل يقسّم الثمن اليهما .

نعم بناء على ما تقدم فى بيع الغاصب من ان المشتري مع علمه بالغصب يسلّط البائع الغاصب على ماله مجاناً فليس له الرجوع اليه فى صورة التلف ، بل قيل بعدم الرجوع حتى فى صورة عدم التلف فله وجمولكن عرفت

بطلانه وعدم صحة ذلك المبنى ايضا وان المشتري يرجع الى الغاصب مطلقا مع انك عرفت ان مقدار من الثمن انما وقع بازاء ما لا يقبل التملك لما قلنا من صحة التقسيط .

نعم ، بناء على ما ذكر في بيع الغاصب فيكون المقام نظيره لو باع الخنزير فقط مع العلم به ان ليس هذا الا تسليط الغير على ماله مجانا و اما كيفية التقسيط فقد عرفت طريقه من ان كلا من المملوك وغير المملوك يقوم منضما الى الاخر فيسترد من الثمن بنسبة قيمة غير المملوك الى المجموع من اصل الثمن فيرجع في تقويم الخمر والخنزير هنا الى المستحل فهذا واضح ، وانما الكلام في انه لو كان المبيع هي الشاة مع الخنزير او الخل مع الخمر فالامر كما ذكر ولكن لوبياع الشاة والخنزير ببيع واحد او الخل والخمر كك باعتقاد الخلية والشاتية فهل يقوم الخنزير بتلك الهيئة شاة و الخمر خلا او يقومان بصورتهم النوعية ، فقال شيخنا الانصاري بالاول و هو كك لانه انما باع الخل والشاة فظهرهما على خلاف ما قصد به البائع وباع على ذلك القصد لا يكون مناطا في التقسيط .

وقد اشكل عليه شيخنا الاستاذ بان العناوين من قبيل الدواعي فلا يوجب تخلفها تبدل الموضوع بل يتقدم الاشارة الواقعة الى الخارج على العنوان ، فلا بد وان يقدم الخنزير بعنوان الخنزيرية وهكذا الخمر بما انها خمر لا بعنوان الشاتية والخلية .

وهذا من عجائب الكلام ، فانه بعد ما كان المبيع هي الشاة أو الخل ولو كان الواقع على خلافه فلا وجه لتقويمهما على خلاف المقصود ، بل يقوم كل من الخنزير والخمر بعنوان الشاتية والخلية بما انهما شاة و خل كذلك . بل ربما يوجب ذلك تضرر المشتري كما اذا كان قيمة الخنزير اقل من

قيمة الشاة وربما يوجب تضرر البايع كما اذا كان اكثر، بل ربما يوجب الجمع بين الثمن والمثمن كما اذا كان قيمة الخنزير عند مستحله ضعفى قيمة الشاة فكل ذلك مما لا يمكن الالتزام به .

وبالجملة لو باع ما يقبل التملك وما لا يقبل، فالوجه هنا هو الصحة بالنسبة الى ما يقبل التملك والفساد فى غيره فيقسط الثمن اليهما .

نعم، لو كان ما لا يقبل التملك خارجا عن حدود المالية العرفية و لم يصدق عليه المال فى نظر العرف ايضا كما لا يصدق عليه ذلك فى نظر الشرع كبيع الشاة مع الخنفساء او مع سائر الحشرات الارضية توجه القول بالبطلان لغرر المذكور فيكون الثمن الواقع فى مقابل المملوك مجهولا من الاول لعدم التقسيط حتى يعلم ذلك به، ولا يكون غرريا اذ ليس بيع الخنفساء بيعا من الاول فانه حتى بناء على النظر العرفى مبادلة مال بمال بناء على اعتبار المالية فالخنفساء ونحوها ليس من الاموال حتى يتحقق عنوان المبادلة اذن فالوجه هو التفصيل فى المسئلة، فالقول بالصحة فى ما يقبل التملك و البطلان فيما لا يقبله بالتقسيط لو كان ما لا يقبله ايضا من الاموال فى نظر العرف ويكون التبادل عليه من مصاديق مبادلة مال بمال كالخمر والخنزير اذ هما من الاموال العرفية واما لو لم يكن ذلك من الاموال العرفية ، فالوجه هو البطلان للجهاالة والغرر اذ لا يعلم من الاول ان ما وقع فى مقابل المملوك اى مقدار من الثمن فتكون المعاملة غرريا ، وقد نهى النبى صلى الله عليه وآله وسلم عنه .

قوله (ره) : يجوز للاب والجدان يتصرفا فى مال الطفل بالبيع و الشراء .

أقول : قد عرفت ان من جملة شرائط المتعاقدين ان يكون مالكين

للعوضين أو من ينوب منابه وقد عرفت حكم بيع غير المالك فضولة وتحقيق الحق فيه، وان بيع المالك ماله عن نفسه مما لا اشكال فيه، و اما الوكيل فكك لاستناد فعله اليه وكك المأذون .

وبعبارة اخرى ان البيع اما تقع من المالك او من غيره، اما الاول فلا شبهة فى صحته، واما الثانى فتارة يكون ذلك برضاء المالك او لا ، فعلى الاول فذلك الغير اما يكون وكيلًا فيه من المالك، او مأذونًا فيه من قبله او لا ، اما الأولان فلا اشكال ايضا فى صحة البيع لاستناده الى المالك خصوصا اذا صدر من الوكيل لكونه نائبًا عنه ونازلاً منزلته فى فعله فاذا صحّ فى المأذون فعلى الوكيل يصحّ بالاولوية، اما غير الوكيل والمأذون فان لحق به الاذن من المالك بالاجازة ورضى بفعله فهو الذى تقدم الكلام فيه مفصلاً فى البيع الفضولى، وقلنا بالصحة، والّا فيحكم بالبطلان، واما لا يكون فيه رضا المالك او رضى ولكن لم يكن لرضائه تأثير فى نظر الشارع فهو مورد الولاية فهى على انحاء منها ولاية الأب والجد وثبوتها لهما فى الجملة على الصغير من ضرورى الفقه ومورد الاجماع والسيرة المستهرة القطعية كما يطلع عليه من تتبع الابواب المتفرقة فى الفقه كتاب النكاح لصراحة الاخبار فيه فى ثبوت ولايتهما على تزوج اولادهما الصغير وكتاب المضاربة فان فيه ماورد على ولايتهما فى جعل المضاربة فى مال الولد وفى باب الحجر قدورد ما دلّ على حجر الطفل الصغير عن ماله دون الولي الى غير ذلك من ابواب الفقه ويؤيد ذلك ماورد فى باب الزكاة مما دلّ على ثبوتها فى مال اليتيم اذ التجربة الولي وريح اذ لولم يكن له ولاية على ذلك لما جاز له التصرف فى ماله بالتجارة بل هذا مما قامت به السيرة العقلائية اذ ليس ذلك مخصوصا بالشرعية. الاسلامية بل جارية فى غيره من الشرايع ايضا واستدل المصنف

على ذلك بفحوى سلطنتهما على بضع البنت فى باب النكاح و الظاهر انه لا
باس بهذه الاولوية وان ناقشنا فيها فى البيع الفضولى وقلنا ان اهتمام
الشارع المقدس بعدم وقوع الزنا والصفايح يقتضى عكس ذلك الاولوية .
والوجه فى جهة الفرق بين المقامين هو ان الكلام فى السابق من
حيث نفس الفعل الخارجى الموجود فيه وقيل هنا ان اهمية الفروج تقتضى
بطلان الفضولى فى النكاح وان كان صحيحا فى البيع وسائر العقود لاحتمال
ان لا يقع واقعا فيكون زنا ، فالاحتياط يقتضى عدمه لعلا يقع الزنا وقلنا ان
الاحتياط كان يقتضى عكس المطلب وان كان فيه خلاف الاحتياط ايضا فى
نفسه ، ولكن محذوره اقل من الاول فانه يحتمل مع الحكم بالبطلان ان يقع
النكاح واقعا فيكون الزنا بذات البعل بخلاف العكس فانه مع عدم الوقوع
فلا يكون زنا الا بغير ذات البعل ، وبالجمله وجهة الكلام هناك كان مختصا
فى بيان عنوان الفعل الواقع وجهته ، وهذا بخلاف المقام ، فان الكلام هنا
ليس فى بيان وجهة الفعل الواقع ، بل فى كون الغير الاجنبى سببا فى تحقق
الفعل وايجاده من الاول ففى مثل ذلك اذا صح ولاية الاب والجد على
الاولاد الصغار فى النكاح وكونهم سببا فى ايجاد التزويج بينهم مع كونه
من اهم الامور فلا شبهة فى جواز ولايتهم ونفوذ امرهم فى سائر العقود ايضا
بالاولى .

ثم انه يقع الكلام فى جهات : الاولى : هل يعتبر العدالة فى الولى
الاب والجد ، فلو كانا فاسقين لا ينفذ تصرفهما فى حق الصغار كما ذهب
اليه صاحب الوسيلة والايضاح او لا تعتبر كما ذهب اليه المشهور ، بل يظهر
من التذكرة الاجماع على ذلك .

واستدل عليه المصنف بالاصل والاطلاقات ، فان ظاهر عطف الثانى

على الاول ، هو ذلك لا ان المراد من الاصل هى الاطلاقات كما لا يخفى و لكن لانعرف معنى لذلك الاصل اذ ليس المراد منه هى اصاله البرائة قطعا لانه ليس هنا تكليف حتى ينفى بذلك ، بل لو كان فالمراد به هو الاستصحاب فان كان المراد به هو الاستصحاب النعتى بان يقال ان الولاية كانت فى زمان و لم تكن مشروطة بالعدالة فكك الحال الاستصحاب فلا شبهة انه لم يكن لذلك حالة سابقة اذ ليس زمان تكون الولاية ثابتة ولم تكن مشروطة بالعدالة حتى نستصحابها فان كان المراد منه هو أصل عدم الازلى المحمولى لسلم من اشكال عدم وجود الحالة السابقة الا ان المصنف لا يقول به ليتمكن تطبيق كلامه به ، بل لا يمكن الالتزام بجريانه هنا ايضا اذ لا شبهة ان الولاية بالنسبة الى عدم التقيد بالعدالة او التقيد بها ضرورى لا استحالة الاهمال فى الواقعيات فهما متضادان فجريان الاستصحاب فى نفى التقيد المسمى بالعدم المحمولى ليس اولى من جريانه فى الطرف الاخر بعد فرض تضاديهما وبالجمله فاصالة عدم النعتى غير جارية لعدم حاله السابقة فعدم المحمولى وان كان ليس عنهما بحسب نفسه على المذهب المختار ولكنه لا يجرى للمعارضة .

اذن فلا يمكن الالتزام بثبوت الولاية المطلقة الغير المقيدة بالعدالة بواسطة الاصل ، بل مقتضى الاصل هو عدم ذلك اى عدم نفوذ تصرفاته ثبوت بالادلة القاطعة حرمة التصرف فى مال الغير ، الا باذنه فالخارج منه يقينا صورة كون الغير وليا عادلا فيبقى الباقي تحت الاصل .

نعم ، ما ذكره من الاطلاقات فى محلّه اذ هى غير مقيدة بعدالة الولي بل الولاية الثابتة بها للأب والجد مطلقة وليس فى المقام ما يصلح تقيدده الا ما ذكره صاحب الوسيلة والايضاح حيث استدلا على عدم ثبوتها للأب و

الجد الفاسقين بالاية واستظهر المصنف ان المراد منها قوله تعالى : ((ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار)) وضعفه .

ووجه الضعف هو ان المراد من الركون فيها ليس الركون فى الامور الدنيوية ، بل المراد به فيها هو الركون فى الامور الدينية ويدل على ذلك من الآيه ذيلها من قوله تعالى : ((فتمسكم النار)) حيث ان ذلك نتيجة الركون الى الظالم فى الامور الدينية لا فى الامور الدنيوية والّا فلزمه عدم جواز توكيل الفاسق فى الاموال الشخصية للبالغين الراشدين و كونه من المحرمات الشخصية فهو بديهيّ البطلان ولا انه يجوز تأمين الفاسق وجعل الوديعة عنده .

ويحتمل بعيدا أن تكون المراد من الاية قوله تعالى : ((ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا)) كما يظهر ذلك من قوله واخباراته عن غيره .

وفيه انه يظهر الجواب عنه من الاية السابقة وان المراد من ذلك ليس ما يرجع الى الجهات الشخصية ، بل ما يرجع الى الجهات النوعية الدينية كما يدل على ذلك ايضا ذيل الاية من قوله تعالى : ((لئلا تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)) وان لازمه عدم قبول اخبارات الشخص فى حق نفسه من الاقرار ونحوه كما تقدم من عدم جواز ان يجعل الفاسق امينا من امواله مع انه لم يدل دليل على حرمة .

ومن هنا يظهر انه لا وجه لتوهم استحالة اخذ قول الفاسق وجعله امينا فى اموره ، وانما يحرم ارجاع الامور الدينية اليه اذن فلا وجه لرفع اليد عن تلك المطلقات الكثيرة بمثل هذا الامور الظنية وتوهم الايضاح ان ذلك خلاف حكمة الصانع ، بل يجوز الارجاع الى الفاسق بديهيّ الفساد كما عرفت فان ذلك له وجه فى الامور الدينية لا الامور الدنيوية على انه ولو كان

الأب والجد فاسقين الا ان رافتهما على الاولاد اكثر بمراتب من رافة جميع العدول عليه اذ فى الاب والجد من الشفقة الذاتية والرأفة الطبيعية بالنسبة الى اولادهم ما لا ينكر ولو كان فاسقا .

نعم ، لو كان الأب والجد من الفاسقين الظالمين على الطفل بحيث يقامرون باموال الصغار ويشترون به الخمر ويشربون وغير ذلك من الاتلافات البينة لخرج بذلك عن جواز التصرف فيها ونصب الحاكم الشرعى وليا آخر أو ناظرا لهم حفظا لهم لئلا يكون ظلما عليه ، ولكن هذا أمر آخر غير ما نحن فيه .
على ان الظاهر من الاية ان الفاسق لا يقبل قوله من دون التبين و التفحص وهذا لا ينافى قبول قوله من جهة الولاية ما لم يعلم صدور الخيانة منه ، فالولى وان كان فاسقا يقبل قوله فى حق الصغار لولايته .

وأما الجهة الثانية وهى اعتبار المصلحة فى تصرفات الولي فهل يعتبر ذلك كما ذهب اليه ابن ادريس وشيخ وبعض آخر اولهما الولاية مع اعتبار عدم المفسدة فى التصرف وان لم يكن فيه صلاح اصلا كتبديل ماله بمال آخر بلا صلاح ، او لا يعتبر شىء من ذلك ، بل لهما الولاية عليه على وجه الاطلاق كما ذهب اليه المصنف فى اول كلامه او يفصل بين الاب والجد بالا لتزام بنفوذ امر الجدمطلقا دون الأب كما يظهر من آخر كلام المصنف وجوه .

واستدل المصنف على عدم الاعتبار وثبوت الولاية على الاطلاق بالاجبار الواردة فى اثبات الولاية على الطفل للاب والجد فانها مطلقة وغير مقيدة بشىء مما ذكر .

وفيه أولا ان اطلاقاتها غير تمام فان عمدتها ما دل على ان الابن ماله للأب وقد ذكر ذلك فى جملة من الروايات وعلل نفوذ امر الاب على الولد بذلك فى بعضها ولكن لا دلالة فيها بوجه على المدعى فان من البديهي

ان المراد بها ليس ما هو الظاهر منها من كون الابن وما بيده من ممتلكات ابيه، ويكون الغرض من اللام هو الملك ليكون الابن كعبد الأب و البنت كالجارية، بحيث يجوز له بيعها ولو حجر يكون حق الغرما متعلقا بمال الولد ايضا، وهذا المعنى مقطوع البطلان كيف مضافا الى ما ذكرنا انه ورد في بعض الروايات ان الاب لو احتاجت الى جارية الابن يقوم على نفسه بقيمة عادلة ثم تصرف فيها بما يشاء وانه يجوز له الاستقراض من مال الولد فلو كان الابن وماله من الاموال ملكا للأب والجد لما كان تقويم الجارية على نفسه بقيمة عادلة والاستقراض من ماله وجه بوجه فانه لا معنى لاستقراض المالك من ملكه او تقويم ماله على نفسه .

ومن هنا ظهر انه ليس المراد بتلك المطلقات كون اموال الولد للوالد حقيقة أو تنزيلا بحيث يفعل فيها ما يشاء ثم ليس المراد من تلك المطلقات ثبوت الولاية لهما على الولد كما توهم اذ مورد بعضها هو الولد الكبير ، كالرواية المتضمنة لشكاية الولد الى النبی (ص) من ابيه وما تضمن تقديم تزويج الجد على الأب في البنت معللا بان الجد أب للأب و البنت وغيرها فلا شبهة في عدم ثبوت ولاية الأب والجد على الولد الكبير، بل هو مستقل في التصرف في امواله كيف يشاء وايضا لا وجه لتوهم ان المراد منها ثبوت جواز الانتفاع للأب والجد فانه مضافا الى مخالفته بثبوت جواز الاستقراض من مال الولد وتقويم الجارية للابن على نفسه ان جواز الانتفاع من اموال الاولاد لا يدل على ثبوت الولاية عليهم .

والحق انها اجنبية عن المقام وانما هي راجعة الى بيان امر اخلاقي ناشئ من امر تكويني فان الولد بحسب التكوين موهبة من الله تعالى للاب ومقتضى ذلك ان لا يعارض في تصرفاته ويكون منقادا بامر موهبيه ويؤيد ذلك

ما فى علل عن محمد بن سنان فى تفسير قوله تعالى: ((يهب لمن يشاء آناثا ويهب لمن يشاء ذكورا)) ان الولد موهوب من الله وهبة للأب وعلى هذا ليس من الانصاف ان يعارض ما هو هبة للانسان للموهوب له ، بل منقضى الاخلاق هو التحرك بتحريك الأب لكونه له أى هبة له و تحفة من الله تعالى اليه واذن فلادلالة فى اطلاقها على ما ذهب اليه المصنف من عدم اعتبار المصلحة فى تصرفات الولي وما ترى من جواز تصرف الجد والأب فى مال الولد واخذهما منه من جهة كون انفاقهما عليه مع الاحتياج فلاربط لذلك الى جهة الولاية بوجه ، نعم لا ينكر الاطلاق لبعض ما ورد فى باب النكاح من جواز عقد الجد والأب للابن بدون اذنه وللبنت بدون اذنها اذ ليس فيه نقيذ بصورة وجود المصلحة فى التصرف ولكن سيأتى جوابه .

وثانيا على تقدير وجود المطلق كما هو كك لبعض ماورد فى باب النكاح من جواز تزويج الاب الابن بدون اذنه او تمامية اطلاق الروايات المتقدمة كما زعمه المصنف (ره) فلا بد من تقييدها بصورة وجود المصلحة بصحيفة ابى حمزة الثمالى فانها دللت على عدم جواز تصرفات الولي فى مال الطفل بدون المصلحة لقوله (ع) لا نحب ان يأخذ من مال ابنه الا ما يحتاج اليه مما لا بد منه ثم استدل (ع) بقوله تعالى : ((ان الله لا يحب الفساد)) فلا شبهة ان قوله (ع) لا نحب وان كان لا يدل على الحرمة ولكن بضميمة استشهاد (ع) بقوله تعالى ((ان الله لا يحب الفساد)) يدل على الحرمة اذ لا شبهة ان الفساد ليس قسما منه مكروها وقسما منه حراما بل هو متمحض بالحرمة .

ونظير ذلك رواية الحسين بن ابى العلا فى الدلالة على عدم جواز اخذ الزائد مما يحتاج اليه فيها تقيد تلك المطلقات ، و لا شبهة أن مورد

الروائيتين الخاصتين واذن هو الاموال ولكن ثبوت التقييد فيها يدل على ثبوته في باب النكاح ايضا بالاولوية اذ كما ان ثبوت الولاية في باب النكاح للأب والجد دل على ثبوتها في غير باب النكاح بالاولوية لكون النكاح اهم وهكذا ثبوت التقييد في غير باب النكاح يدل على ثبوته في باب النكاح ايضا اذ مع عدم نفوذ تصرفات الولى فيما لا يكون فيه صلاح فى الاموال ففى الاعراض بالاولى لكونها اهم ويؤيد ثبوت التقييد ماورد فى تقويم الجارية على الولى بقيمة عادلة وجواز اقتراض الولى من مال الولد اذ لو كان تصرفات الولى نافذا فى حق الطفل مطلقا لم يكن وجه للتقويم بقيمة عادلة ، بل كانت القيمة النازلة ايضا وافيا وكذ لك لم يكن وجه للقرض ، بل كان يكفى اخذه بأى نحو شاء هذا مع انه يمكن منع تحقق الاطلاق فى باب النكاح بحسب نفسه ايضا اذ الولاية للأب والجد على الاولاد لاجل حفظهم عن وقوعهم بالمضرات و توجيههما اليهم ، واما لو اوجبت الولاية توجه الضرر اليهم فمن الاول يمكن القول بعدم جعل الولاية فيه وخروجه عن مورد الروايات تخصصا بل هذا هو المتعين اذ لا يمكن القول بولاية الأب والجد على تزويج اولادهم كيف شاءوا وان كان فيه ضرر عظيم موجب لتضرره اذ ن فليس هنا اطلاق اصلا من الاول فضلا عن احتياجه الى المقيد .

وبالجملة انها ناظرة الى اصل جعل الولاية لهما مع ما فيهما من الرأفة للاولاد وليس فيها اطلاق الى سائر الجهات ، واما اعتبار المصلحة فى تصرفاتهم بان يلتزم بعدم كفاية مجرد عدم المفسدة فى ذلك ، بل لابد من وجود المصلحة فى تصرفاتهم وقبل بيان ذلك لابد وأن يعلم انه يجوز تصرف الولى لأنفسهم فى مال الطفل وان لم يكن فيه المصلحة ومن هنا يجوز قرض الولى من مال الطفل وتقويم جاريته على نفسه مع عدم وجود المصلحة فى ذلك

للطفل بوجه وهذا بالنسبة الى نفس الاولياء مما لا شبهة فى جوازه واما اعتبار المصلحة فى غير ما يرجع الى شؤونهم فاستدل عليه بقوله تعالى ((و لا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن)) حيث ان التقرب الى ماله بلا مصلحة فيه ليس باحسن فلا يجوز .

وبالجملة كان كلامنا فى ولاية الأب والجدة وقد اختار المصنف عدم اعتبار شىء فى ولايتهما للاولاد وقربه شيخنا الاستاذ فى الدورة الاخيرة وتمسك المصنف فى ذلك بالاطلاقات الواردة فى خصوص الولاية وجعلها لهما فان الظاهر فيها ان امر الاولاد وامر اموالهم راجع الى الجدة والاب وقد رئت انها اجنبية عن المقام لان المذكور فى اكثرها ان الابن ماله للاب فلا شبهة فى عدم امكان ارادة المالكية الحقيقية منها ليكون اللام للملك بحيث يبيع للابن او يوجرها من الغير فيؤخذ اجرته وثمنه او يأخذ امواله ويفعل فيها ما يشاء خصوصا مع ملاحظة ما فى بعضها من كون مورد ها الابن الكبير الذى لا ولاية لهما عليه اجماعا وكيف وقد ورد فى بعض الروايات تقويم الجارية للابن على نفسه والتصرف فيها وفى بعضها الاخر اخذ القرض من مال الولد فلا شبهة فى عدم جريان ذلك فى اموال شخص المالك بالنسبة الى نفسه ولا يجوز ان يراد من تلك الاخبار المالكية التنزيلية لما عرفت من عدم مالكية الاب والجدة على الاولاد و اموالهم بوجه ، بل لا يجوز ولا يتهم على بعض ما فى تلك الروايات كالولد الكبير فلامعنى للتنزيل هنا ايضا كما لا يخفى بان ينزل اموال الاولاد بمنزلة ماله فى جواز التصرف فيها و فى انفسهم بالاجارة والبيع والشراء واكل اموالهم واجراء ما يجرى على ماله بحيث يكون مال الطفل ونفسه من جملة امواله حقيقة او حكما بلاوجه ، ولم يفتوه به أحد فيما نعلم ، بل هى ناظرة الى جهة الاخلاقى كما عرفت لما ذكر فى

بعض الروايات ان الولد هبة موهوبة للاب فلا ينبغي ان يعارضه فى التصرفات وماورد من جواز اخذ الاب والجد من اموال الولد مع الاحتياج ليس من جهة الولاية ، بل من جهة وجوب انفاق الاب على الولد مع الاحتياج كعكسه كـ .

فليس فى تلك الروايات بحسب نفسها اطلاق وعلى تقدير ثبوت الاطلاق فيها كما ثبت فى جملة من اخبار النكاح فى تزويج الاب و الجد الابن والبنات لكونها مطلقة من حيث ثبوت المصلحة وعدم ثبوتها فى النكاح فلا بد من تقييدها برواية الثمالى لانها صريحة فى عدم الولاية مع الفساد كما هو مقتضى استدلاله (ع) بالولاية وان تصرفات الجد والاب فى هذه الصورة محرمة وبرواية الحسين بن ابى العلافانها لاتدل على اخذ الاب من مال الطفل الا بمقدار قوته وعدم جواز التصرفات المسرفة فيه فلو كان لهما ولاية على الطفل حتى مع المفسدة فى التصرف لما كان لهذا النهى وجه وعليه فنقيد بهما الروايات المطلقة حتى الواردة فى باب النكاح ولا يضر اختصاص مورد هما بالاموال لانه اذا ثبت التقييد فى ذلك فيثبت فى النكاح بالاولويه لكونه اهم فى نظر الشارع، بل يمكن منع تحقق الاطلاقات فى باب النكاح ايضا من جهة انها ناظرة الى جعل الولاية للاب والجد وكون ولاية الثانى مقدمة على الاول بما لهما من الرأفة الطبيعى لاولادهم بان يعاملوا معاملة مال أنفسهم فى حفظه وعدم التصرفات المتلفه فيه فاصل جعل الولاية لهذا الموضوع مشعر لهذه الحكمة والعلة وعلى هذا فتصرفاتهم الموجبة لتلف اموالهم وتضررهم بما لا ينبغي ينافى لذلك الحكمة والملاك فتقلب على العكس .

وبالجملة ظاهر جعل الولاية للاب والجد على الاولاد لرأفتهم على

الطفل لكونه هبة له وموهوبا عليهم من قبل الله تعالى كما اشير الى ذلك فى جملة من الروايات فلا تعرض فيها لصورة المفسدة لكونها على خلاف الرأفة فلا اطلاق فيها ايضا وقال بعض مشائخنا المحققين بوجود المقيد فى باب النكاح ايضا حيث ورد فى بعض روايات جعل الولاية لهما فى باب النكاح ان تزويج الجد يتقدم اذا لم يكن ضرر فان مفهومه يدل على عدم الولاية له مع الضرر فيكون مقيدا للمطلقات فيها .

وفيه ان المفهوم وان كان موجودا ولكنه عدم الولاية مع الضرر ، بل المراد به نفى اولوية الجد وتقديمه على الاب عند الضرر وهذا غير مربوط بالرواية فلا يكون ذلك مقيدا للاطلاقات فى باب النكاح .

الجهة الثانية : فى انه اذ اعتبرنا عدم جعل الولاية لهما فى صورة وجود المفسدة فى تصرفات الأب والجد فهل يعتبر زائدا على ذلك اعتبار المصلحة فى تصرفات بحيث لا يجوز تصرفهم اذا خلا عنها ولو لم تكن فيه مفسدة ام لا يعتبر ، وقد تقدم ان التصرفات الراجعة الى نفس الولي ولو لم تكن فيها مصلحة جائزة بلا اشكال وانما الكلام فى غيرها وقد استدل على الاعتبار بوجوه :-

الاول : ان طبع المطلب وجعل الولاية لهما يقتض ذلك فان ذلك لأجل ان يتصرف فى اموالهم بما من المصلحة من التجارة و التبديل و الآ فمجرد التصرفات اللغوة بلا وجود ثمرة فيه فلا يجوز وبالجمله ان حكمه جعل الولاية للاب والجد بحسب الطبع هى جلب المنافع له ودفع المضار عنه لكون الأب والجد بحسب الطبع هكذا بنسبة الى اولادهم والآ فمجرد كون شىء ذى صلاح لغير الطفل وان لم يكن فيه صلاح له لا يجوز التصرفات فى فعله وبالجمله ان جعل الولاية لهما عليه ليس الآ لحفظ الولد و ماله و

دفع المضار عنه وجلب المنفعة اليه والّا فلا يجوز التصرف في ماله و لو لم يكن فيه مفسدة .

وفيه ان هذا وان كان بحسب نفسه تماما ولكن لا يتم في جميع الموارد لا مكان ان يكون الصلاح في ذلك الجعل راجعا الى الولي .
وبعبارة اخرى تارة يلاحظ في جعل الولاية لهما صلاح المولى عليه فيجرى فيه ذلك الحكمة .

واخرى يلاحظ حال الولي فلاشبهة انا نحتمل الثاني ايضا اذ فلا دافع للاطلاقات الدالة على جعل الولاية لهما عليه حتى في صورة عدم المصلحة في تصرفهم ، بل يكفي مجرد الشك في ذلك ايضا ولا يلزم العلم بعدم اعتبار المصلحة في ثبوت الولاية لهما عليه عند عدم المصلحة في التصرف .

الثاني : دعوى الاجماع على الاعتبار وفيه ان المحصل منه غير حاصل والمنقول منه ليس بحجة لمخالفة جملة من الاعاظم في ذلك ، بل نحتمل استناده الى الوجوه المذكورة هنا لعدم الجعل في صورة عدم المصلحة فلا يكون هنا اجماع تعبدى كاشف عن رأى الحجة .

الثالثة : قوله تعالى ((ولا تقربوا مال اليتيم الاّ بالتى هى احسن)) وهذه هى العمدّة في المقام بدعوى ان التصرف الخالى عن المصلحة في مال اليتيم ليس تصرفا حسنا فيحرم للنهى عن التقرب اليه ، فان اطلق اليتيم على من مات امه كما ليس ببعيه فتشمل الآية لكل من الاب والجد ، و الا فتختص بالجد ويتم في الأب بعدم القول بالفصل اذ نرفع اليد عن الاطلاقات الدالة على ثبوت الولاية لهما مطلقا حتى مع المصلحة .

وفيه أن الآية عام لكل احد سواء كان ابا او جدا ام غيرهما فانها

تنهى عن التقرب بمال اليتيم لكل احد فنخصصها بالروايات الدالة على جعل الولاية للأب والجدة ولو مع عدم المصلحة فيه وليس بينها عموماً من وجه حتى يعمل بقواعده لا نحصر الموضوع فى الروايات بالأب والجدة فقط وعمومه فى الآية وان كان الامر كك مع ملاحظة الحكم ولكن الحكم وارد على الموضوع الواحد فقط فى الرواية وعلى المتعدد فى الآية فافهم .

ومن هنا يظهر الجواب عما ذهب اليه المصنف اخيراً من التفصيل بين الأب والجدة والقول بثبوتها للجدة دون الأب لعدم اطلاق اليتيم على من مات امه لتشمل الآية لهما فانه مضافاً الى اطلاق اليتيم على من مات امه انك علمت سابقاً ان ولايتهما ثابتة فى النكاح على الابن والبنت، وفى الاموال بالاولى فلا نحتاج الى الاستدلال بالآية على ثبوت الولاية حتى يمنع عن شمولها للأب فتختص بالجدة فقط وسيأتى الكلام فى هذه الجهة .

الجهة الثالثة : بعد الفراغ عن اعتبار عدم المفسدة فى تصرفات الأب والجدة فى مال الولد ، فهل هذا شرط فى عالم الاحراز فلو احرز فى مورد عدم المفسدة فباع مال الولد فبان وجود المفسدة فى ذلك فلا يبطل البيع وينفذ التصرف او هو شرط فى الواقع فلو كان مورد مفسدة واقعية فلم يحرز او احرز عدمها فاقدمه فيكون باطلاً او انهما من الشرائط معاً فلو احرز المفسدة ومع ذلك اقدم على التصرف فبان كونه صالحاً اذ لو لم يباع لكان تلفاً او احرز الصلاح فاقدم فظهر عدم الصلاحية فيكون تصرفه هذا صحيحاً .

نعم لو احرز المفسدة فى مورد فاقدم على التصرف فظهر كما احززه فيكون فاسداً .

والظاهر هو الوجه الاخير وقبل بيان وجهه فلا بد وان يعلم ان هذه الجهة لم يحرز فى كلامهم ، بل لم يذكر الا بنحو الرمز والاشارة فنقول قد

علمت ان المقيد للاطلاقات كان خبر الثمالى ، فانه اعتبر عدم الفساد فى تصرفات الأب والجد فى مال الطفل ، وهو كالمعصية قائم بامرین احدهما الوجود الواقعى وثانيهما احرازه اى تنجزه لا يقال ان فلانا افسدا وفعل فعلا فاسدا ، كما ان الامر كك فى عنوان المعصية حيث ذكرنا فى سفر معصية فى تحققها امران احدهما ان يكون ما سافر لاجل الغرض المعلوم معصية والثانى علم المسافر بذلك وتنجز التكليف فى حقه بحيث يكون المنجز هو الحكم الواقعى فى حقه ، فلو سافرت المرأة بدون رضاية الزوج فبان انها مطلقة فلا يكون سفرها معصية او سافرت بزعم انها مطلقة فبان خلافها فليس سفرها سفر معصية ايضا وانما يكون سفر معصية مع اجتماع الامرین .
وبالجملة فما لم يتحقق كلا الامرین لا يتحقق المعصية كما انه مع عدم تحقق الفساد الواقعى واحرازه فى التصرف لا يقال ان تصرف الولی كان مفسدا .

وعلى هذا فيكون المقيد لتلك الاطلاقات المثبتة للولاية للأب والجد فى خصوص كون تصرفهم مفسدا لمال اليتيم مع العلم به وما لم يتنجز ، فلا مانع من التمسك بالاطلاقات والحكم بثبوت الولاية لهما .
وكان الكلام فى الجهة الثانية فهى اعتبار المصلحة زائدا عن اعتبار عدم المفسدة فى ولاية الأب والجد .
وقد استدل على ذلك بوجوه : -

الاول : دعوى الاجماع على ذلك وفيه انه بعد ذهاب المتأخرين الى عدم اعتبار شىء فيها الا عدم المفسدة ، بل ذهاب بعض آخر الى عدم اعتبار شىء فيها لا يبقى مجال لدعوى الاجمال ليكون اجماعا اصطلاحيا تعبديا وكاشفا عن قول المعصوم (ع) ، الثانى دعوى ان الحكمة فى جعل

الولاية للأب والجـد ليس الآ جلب المنفعة للطفل ودفع الضرر عنه ، و الآ فتكون لغوا .

وفيه ان هذا وان كان تماما فى غير الاب والجـد ولكنه لا يتم فيهما لا مكان ان تكون الحكمة فى جعل الولاية لهما ملاحظة حالهما من الشفقة الذاتية والرأفة الطبيعية الموجودة فيهما بالنسبة الى الاولاد، وانهما لا يقدمان على ضرره وان كان فى بعض الاحيان يفعلون فى اموال الطفل ما يرجع الى نفعهم كما ثبت ذلك فى النص ايضا كالاقتراض من مال الطفل وتقويم جاريته على نفسه فانه أى نفع فى ذلك للولد ، بل قد ورد جواز الاكل من مال الولد مع الاحتياج. وان كان هذا من جهة الاتفاق و لذا قيدنا هذه الجهة فى اول المطلب بان المراد فى اعتبار المصلحة فى تصرفهما التصرفات الراجعة الى غير الأب والجـد والآ فيجوز لهما ان يتصرفا فى اموال الطفل تصرفا لاصلاح ولافساد فيه للطفل ، بل للولى فقط ، كالاقتراض وتقويم جاريته على نفسه والتصرف فيها وكيف كان لا يستفاد من حكمة الجعل الآ كون اعتبار المصلحة فى التصرفات الراجعة الى غير الولي لا فى التصرفات الراجعة اليهم ، بل ثبت جواز اخذهما من مال الطفل بقدر الاحتياج .

الثالث: الاية المباركة ((ولا تقربوا مال اليتيم الآ بالتي هى احسن)) التى هى العمدة فى المقام وقلنا فى الامس تبعا للشيخ ان الروايات الدالة على ثبوت الولاية للأب والجـد مقيدة للاية ومخصصة لها لكونها مطلقة من حيث اعتبار المصلحة فيها وعدم اعتبارها وانما الثابت اعتبار عدم المفسدة فى ذلك كما تقدم فلا تدل الاية على المدعى .

وفيه ان لهذا الكلام مناقشة واضحة اذ الروايات المثبتة للولاية عليهما

على طائفتين :-

الاولى : ما دل على كون الأب مالكا للأبن وماله .

والثانية : ما دل على ثبوت الولاية لهما فى النكاح وجواز تزويجهما

الولد .

اما لطائفة الاولى فبناء على دلالتها على مالكية الاب والجد للولد وماله اما حقيقة او تنزيلا بان يعامل معه وماله معاملة مال نفسه ، وان لم يكن مالكا حقيقة وان كان تماما ولكن نمنع دلالتها على هذا كما عرفت ، اذ مورد بعضها الولد الكبير فلا شبهة فى عدم ولايتهما عليهم وعلى مالهم و ايضا ثبت جواز اقتراض الولي من مال الولد وتقويم جاريته على نفسه مع انه لا معنى لأن يقترض الانسان من مال نفسه وان يقوم مال نفسه على نفسه . وبالجملة ان السيرة العقلائية والشرعية وان اقتضت ثبوت الولاية للأب والجد على الاولاد ولكن السيرة القطعية ايضا قامت على عدم جواز المعاملة مع مال الطفل معاملة مال نفسه خصوصا الكبار منهم .

واما الطائفة الثانية فالاطلاق فيها تمام فى باب النكاح بالمنطوق خصوصا فى رواية الكافى يجوز أمر الأب والجد فى النكاح من غير تقييد ، بكونه صلاحا له فنتعدى الى غير باب النكاح بالاولوية كما عرفت بل تلك الاولوية منصوبة فانه عليه السلام بعد ما سئل عن تصرف الولي فى مال الطفل فقال فهل يجوز نكاح الولي ؟ قال السائل نعم ، فقال عليه السلام : فكيف لا يجوز تصرفه فى الاموال ، ولكن مع ذلك لا يمكن تخصيص الاية بها لا من جهة الاشكال فى الاطلاقات ومنع تحققها ، بل من جهة ان الكلام فى مقدار ثبوت الولاية بها وجواز تصرفاتهم أى الاولياء فى مال المولى عليهما الظاهر من الآية أن التصرفات الغير الحسن ليست بجائزة واطلاقات الروايات جوازها

مع عدم المفسدة فيها فيقع التعارض فى مورد ليس فيه صلاح للولد ولا فيه مفسدة وليس راجعا الى الولي ايضا كالاقتراض ونحوه لما عرفت جوازه بالنسبة الى الولي .

اذن فلا يمكن المساعدة على ما ذهب اليه المصنف من القول بالتخصيص ولكن للمناقشة فى ذلك ايضا مجال واسع لمنع دلالة الاية على ثبوت الولاية وكونها اجنبية عن المقام نعم لو كانت دالة فالامر كما ذكرناه من العموم من وجه .

وتوضيح منع الدلالة بعد ما لم نجد رواية فى تفسير الاية ولا تعرضا لها فى آيات الاحكام ان ظاهر الاية هو النهى تكليفا فى التسلط على مال اليتيم وتملكه واكله بالباطل وذلك لما ذكرنا فى بحث التفسير ان النهى عن التقرب يختلف باختلاف الموارد فاذا تعلق بالافعال نظير ((لا تقربوا الزنا ولا تقربوا الفواحش)) ونحوهما يقيد حرمة الفعل وكونه بنفسه محرما واذا تعلق بالاعيان يدل على عدم التسلط عليها وحرمة اكلها ومبغوضة تملكها اذن فالنهي عن التقرب بمال اليتيم نهى تكليف لا نهى وضعى يقيد عدم نفوذ التصرف كالبيع والشراء والمراد بالباء هو باء السببية نظير الباء الذى قلنا بالسببية فيه فى آية ((التجارة عن تراض)) والمراد بالتى ليس هو التقرب والّا لما كان وجه للتأنيث، بل هى اشارة الى الطريقة الوسطى الاسلامية او الى الشريعة الواضحة المحمدية كما عبر عن ذلك فى آية اخرى بالمعروف ونهى عن اكل مال اليتيم الا بالمعروف وعليه فتكون الاية نظير آية التجارة نهيا عن اكل للمال بالباطل الا بالطريقة الوسطى وبالا سباب الشريعة فلا تكون مربوطا بالبيع والشرى وبجهة الولاية وانما ذكر اليتيم هنا لكون اكل المال بالباطل من مال اليتيم كثيرا لعدم الدافع عنه كما ذكر ذلك

فى بعض التفاسير ايضا ، بل لا بد من احراز من يجوز له التصرف ليكون تصرفه بوجه حسن وبالطريقة الوسطى من الخارج فلاشبهة فى دلالة المطلقات على ثبوت الصغرى ومن له التصرف للاب والجدة فتكون تصرفاتهم من الطريقة الوسطى وبالشرعية الحسنة .

ولو تنزلنا عن تخصيص الاية بالنهى عن التقرب التكليفى واردنا من ذلك مطلق النهى اعم من التكليفى والوضعى ، بان يكون المراد بهما النهى عن التقرب باموال اليتيم تكليفا ووضعا ويكون ذلك التقرب حراما تكليفا و غير نافذ وضعا فايضا تكون الاية خارجة عن صحة البيع من الولي مع المصلحة او بدونه وتصرفات الولي لما ذكرناه من الوجه من كون المراد بالباء السببية ومن التى الطريقة الوسطى والشرعية دون التصرف الحسن فى مال اليتيم فأى شخص يجوز له التصرف و أى شخص لا يجوز له ذلك ، فلا بد وان يحرز من الخارج اذن فالروايات محرزة لذلك كما عرفت .

وبالجملة فلا استدلال بالاية انما يتوقف على مقدمتين على سبيل منع الخلو لكلاهما ممنوعة : —

الاولى : ارادة النهى التكليفى من النهى عن التقرب بمال اليتيم و قد عرفت ضعفه .

والثانية : ان يراد بالتى هى احسن التصرف الحسن ليدل على جواز التصرف للولي فى مال الطفل عند وجود المصلحة له ، وقد عرفت منعه ايضا اذن فلا يبقى للآية دلالة على المدعى فضلا عن القول بالتخصيص بالروايات او ايقاع المعارضة بالعموم من وجه ، بل هى اجنبية عن جهة الولاية بالمره فضلا عن تلك القيل والقال فانهم .

الجهة الرابعة : هل الحكم مختص بالجد الدانى او يعم العالى

أيضا؟ فظاهر الاطلاقات هو الثانى، اذ لم يفصل فيها بين العالى والدانى بل مقتضى قوله (ع) فى رواية الكافى يجوز امر الاب والجدة وكذا غيره عدم الفرق بين الاجداد وان الجدة وان علا يشارك الأب فى الولاية عرضا على ان مقتضى الاخبار المتقدمة الدالة على ثبوت الولاية للاب معلل بانك ومالك لا يبيك فان الظاهر منها بحسب الاستغراق ان كل أب مالك لابنه و ماله انما سرى الحكم فكل أب عال مالك للأب النازل وما فى يده، لكن الاب النازل مالك لابنه وماله بالقياس استثنائى فيكون الأب العالى ايضا كك وبالجملة فالعمدة فى المقام هو الاطلاقات والزائد عن ذلك مؤيدات .

الجهة الخامسة: فى انه اذا فقد الأب فهل الحكم بولاية الاجداد عرضى فلكل واحد منهم ولاية فى عرض الاخر او طولى بمعنى ان الاقرب منهم يمنع الآخر بعد ربما يتوهم الثانى لاية الارث ((فاولوا الارحام بعضهم اولى ببعض)) فكما ان الجدة الاقرب الى الميت يمنع عن الابعد فى الارث فكذلك هنا ايضا ولكن الظاهر ان الاية واردة لحكم الارث ولا تشمل الولاية فكل منهما مقام غير مربوط بالآخر، بل مقتضى الاطلاقات فى باب النكاح ايضا عدم الفرق فى ذلك وكون كلهم مشتركين فى ثبوت الولاية لهم فى عرض الاخر مع وجود الأب وفقده خصوصا رواية الكافى يجوز امر الجدة والاب فى النكاح ولم يوقف ولاية الجدة على عدم الاخر مع عدم الأب او مع وجوده وكذا فى الاطلاقات الاخر وهذا مما لا اشكال فيه وانما الكلام فى نفوذ ولاية الجدة مع عدم الاب حيث انه ذكر ثبوت الولاية فى المطلقات للجد مع الاب فيمكن الحدس منها انه مع فقد الأب ليس للجد ولاية على الطفل اصلا .

وبالجملة ان الكلام فى الجدة يقع فى جهات ثلاثة: الاولى: فى انه هل ثبت الولاية لغير الجدة الادنى من الاجداد او يختص بالحكم بالجد الادنى

او يعم الاجداد الاعلون ايضا مورد بعض الروايات الدالة على ثبوت الولاية للجد وان كان هو الجد الأدنى كالرواية الدالة على تقديم تزويج الجسد على الأب وبعضها الاخر ولكن اطلاق جملة منها على مطلق الاجداد لا ينكر كرواية الكافي يجوز امر الجد والأب الشامل لمطلق الاجداد وغيرها وذكر الجد مع الاب لا يكون قرينة لارادة الجد الأدنى فقط، ففى هذه الطائفة المطلقة غنى وكفاية، بل مقتضى التعليل لثبوت الولاية على الاب، بأن انت ومالك لا بيك اذ هو شامل بنحو القضية الحقيقية بعنوان الاستخراق على كل الاجداد، بل يتأكد الحكم كلما تتصاعد الاجداد .

وبالجملة مقتضى طائفة من المطلقات هو ثبوت الولاية للاجداد الاعلون كما تثبت للجد الأدنى ايضا، وان كان مورد بعضها خصوص الجد الأدنى الا ان فى غيره غنى وكفاية .

الجهة الثانية : هل يختص ولاية الجد بحال حيات الاب او ثبت له مطلقا كما هو المشهور بين المتأخرين ولو فى حال الممات ايضا مقتضى الاطلاقات هو عدم الفرق بين حال الحيات وحال الممات، كرواية الكافي وغيرها، بل مقتضى التعليل بقوله انت ومالك لا بيك هو ذلك ايضا فلا وجه لتخصيصها بصورة الحيات، نعم يظهر من رواية فضل بن عبد الملك تفيدها بصورة الحيات فقط، فان فيها سئل عن تزويج الجد ابنة بن مفضل عليه السلام اذا كان الأب حياً والجد مرضياً فلا بأس، فان الظاهر منها انه اعتبر فى ولاية الجد امران الاول ان يكون الأب حياً والثانى ان يكون مرضياً وظاهر المرضى كونه مرضياً فى دينه ودنياه فتكون دالة على اعتبار العد القفى ولاية الجد وقد ورد هذا اللفظ فى امام الجماعة ايضا واريد منه العد القبالاولية تثبت اعتبارها فى ولاية الاب ايضا وعليه فما تقدم من عدم اعتبار العد الدالة

فى ولاية الأب والجد على الطفل بلا وجه لو صحّت الرواية حيث ورد اعتبارها هنا وان عللوا الحكم هناك بوجه عقلى كما عن الايضاح وغيره وانه ظاهر فى عدم وجود الرواية هنا وقد نقل المجلسى فى شرح الكافى عن بعضهم اعتبار العدالة فى ولاية الاب والجد اعتمادا على هذه الرواية .

والكلام فى هذه الرواية يقع من جهتين :-

الاولى : فى سندها .

والثانية : فى دلالتها .

اما الاولى فسند الرواية من غير جهة جعفر بن سماعة بن موسى وان كان تاما لكونهم ثقات وان كان بعضهم واقفيا روى الرواية المجلسى الى الضعف من جهة الوقف واما جعفر بن سماعة فهو ضعيف فتكون ضعيفا من جهته وفى الرجال الكبير اتحاده مع جعفر بن محمد بن سماعة المسلم الوثاقه وانما حذف لاجل الاختصار وعليه فتكون الرواية موثقة وقيد بها جميع المطلقات مع ثبوت دلالتها وتختص ولاية الجد بصورة حيات الأب .

ولكن هذا فاسد فيكفى فى نفي الاتحاد وضعف الرواية مجرد احتمال

التعدد .

وبعبارة اخرى انما يجوز العمل بالرواية مع ثبوت وثاقتهم دون الاحراز لا يجوز العمل بها ، فمجرد كون جعفر بن محمد بن سماعة ثقة لا يوجب كون جعفر بن سماعة ايضا ثقة للاتحاد لاحتمال ان يكون هنا جعفران أحدهما ابن السماعة والاخر ابن ابنه ، فهو ليس ببعيد اذن ، فالرواية ضعيفة السند كما فى المرات شرح الكافى .

الجهة الثانية : فى دلالتها وقد وقع الخلاف فى ان المفهوم فى قوله عليه السلام اذا كان الأب حيا جاز ، هل هو مفهوم للشرط أو هو مفهوم للوصف

فحكى الاول عن صاحب الجواهر والثانى عن غيره، وان كان الثانى بان يكون ثبوت الولاية للجد بوصف التزويج لابنه، فاذا انتفى الوصف انتفى الولاية اذ القيد جاء لبيان تحقق الموضوع فليس من قبيل مفهوم الشرط فانه مثل ان رزقت ولدا فاخته فلا مفهوم فى الرواية لتدل به على عدم الثبوت عند موت الأب وان كان من قبيل مفهوم الشرط فتدل على ذلك وقد اختار شيخنا المحقق الاول واشكل فى المفهوم الشرط من جهة القيد جىء به لبيان تحقق الموضوع وان نفوذ العقد وجوازه فيما اذا كان الجد يزوج ومع عدم الزواج فليس هنا عقد حتى ينفذ او لا ينفذ فيكون سالباً بانتفاء الموضوع نظير ان رزقت ولدا فاخته وان ركب الامير فخذ ركابه وامثال ذلك والظاهر ان المقام من قبيل مفهوم الشرط ومع ذلك لا يدل على المقصود و توضيح ذلك ان القيد فى القضية الشرطية تارة يجيىء لبيان تحقق الموضوع فقط كقولك ان ركب الامير فخذ ركابه ان رزقت ولدا فاخته فمع عدم الركوب و الاتزاق لا موضوع للحكم اصلاً فضلاً عن ثبوت المفهوم .

واخرى يكون القيد مولياً وجيىء به بعنوان المولوية كقولك ان جاء زيد فاكرمه اذ المجيىء قيد للاكرام ولكنه ليس بالتكوين ، بل بالمولوية فهذا لا شبهة فى ثبوت المفهوم فيه ودلالة انتفاء القيد على انتفاء الحكم .

وثالثة تكون القضية الشرطية مركبة من امرين أى يكون فيها قيدان أحدهما مولوى والاخر تكوينيى كما اذا قال ان رزقت ولدا و كان متصفا بوصف كذا فتصدق ب درهم فان قيد الارتزاق تكوينيى ولكن قيد اتصافه بوصف كذا مولوى فبالنسبة الى القيد الذى لبيان الموضوع فلا مفهوم لها ، واما بالنسبة الى القيد المولوى فلل قضية مفهوم وهذه كبرى كليى قد نقحناها فى الاصول والمقام من هذا القبيل فان قوله عليه السلام ان زوج الجد ابنة ابنه

وكان ابوه حيًا بالنسبة الى قيد التزويج ، فالقضية سيقى لبيان الموضوع فلا مفهوم لها مع انتفاء القيد واما بالنسبة الى القيد الاخر وهو كون الأب حيًا والجد وصيًا فالقيد مولوى فتدل على المفهوم فينتفى الحكم عند انتفاء القيد اذن فلا وجه للاشكال على الرواية من ناحية مجيئ القيد لبيان تحقق الموضوع .

بل الوجه فى عدم دلالتها على المفهوم وعلى اعتبار حيات الأب فى ثبوت الولاية للجد هو ان القيد أعنى كون ابوه حيًا لم يذكر مولويًا ولتقييد الولاية وتخصيصها بخصوص حياة الأب بل ذكر للتنبيه على خلاف العامة من تخصيصهم ولاية الجد بصورة موت الأب وانه مع وجود الأب لا تصل النوبة الى الجد ، فهذا الذى ذكرناه وان كان فى نفسه خلاف الظاهر من الرواية ولكن مع ملاحظة ما التزم به العامة وملاحظة الروايات الاخر حيث صرح فيها بولاية الجد مع حيات الاب تكون الرواية واضحة الدالة على المدعى .

الجهة الثالثة : هل تختص الولاية بعد موت الأب بالجد الادنى أو يعم الجد الاعلى أيضا ، الظاهر عدم الفرق فى ذلك بين حياة الأب و مماته فان ثبت الحكم لجميع الاجداد ثبت مطلقا ، والا فلا ، الظاهر هو الاول لوجود المقتضى وعدم المانع ، اما الاول فلان اطلاقات باب النكاح مع التعليل المذكور فى الروايات من قوله عليه السلام انت ومالك لابيكَ عدم الفرق بين الاجداد فى ذلك واما عدم المانع فلأن ماتوهم من المانع ليس الا قوله تعالى ((واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله)) المعموم الاية يشمل الولاية ايضا فتثبت الولاية على الاجداد عند موت الأب بالطول وان كانت ثابتة حال الحياة بالعرض للاطلاقات المقيدة لمعموم الاية ولكن بعد الموت فلا مقيد فتخصص الحكم بالجد الادنى الدالة على ثبوتها لمطلق الاجداد مطلقا سواء كان الأب حيا أو ميتا ، وفيه أن الاية وردت فى الارث

فلا يجوز التمسك بها في المقام مع ما عرفت .

الكلام في ولاية الفقيه

قوله (ره) من جملة اولياء التصرف في مال من لا يستقل بالتصرف ، أقول وقبل الخوض في المسألة لا يخفى ان الافتاء من مناصب الفقيه ، بل يجب له الافتاء مع الرجوع اليه واجتماع شرائط الافتاء فيه كما يجب له القضاء بل هو من شئون الافتاء وهذا مما لا شبهة فيه ، وانما الكلام في التكلم في مقامين على ما تكلم فيهما المصنف .

وبعبارة أخرى ان للفقيه ثلاثة مناصب ، أحدها الافتاء فيما يحتاج اليه الناس في عملهم ومورده المسائل الفرعية والموضوعات الاستنباطية وهذا مما لا شبهة في وجوبه على الفقيه اذ للمكلف اما يجب ان يكون مجتهدا أو مقلدا أو عاملا بالاحتياط ، فاذا رجع المقلد الى الفقيه يجب عليه الافتاء نعم بناء على عدم وجوب التقليد لا يجب الافتاء وتفصيل الكلام موكول الى باب الاجتهاد والتقليد .

الثاني : الحكومة والقضاة فلا شبهة في ثبوت هذا المنصب له أيضا بلا خلاف كما بين في بحث القضاة .

الثالث : ولاية التصرف في الاموال والانفس ويقع الكلام هنا في جهتين : الاولى : استقلال الولي بالتصرف في مال المولى عليه او في نفسه مع قطع النظر عن كون غيره ايضا مستقلا في التصرف في ذلك وعدمه و توقف تصرفات ذلك الغير على اذن الولي وعدمه .

الثانية : في عدم استقلال الغير في التصرف في اموال المولى عليه و انفسهم وانما هو متوقف على اذن الولي من الحاكم أو غيره سواء كان الموقوف

عليه أيضا مستقلا فى التصرف أو لم يكن ، والمرجع فى ذلك الى كون نظره
شرطا فى تصرفات الغير وان لم يكن هو أيضا فى نفسه مستقلا فى التصرف
فى أمواله ونفسه وبين الجهتين عموم من وجه ثم لا بأس بصرف عنان الكلام
الى ولاية النبى وأوصيائه تبعا للعلامة الانصارى (ره) ويقع الكلام فيه فى
جهتين كما تقدم .

أما الكلام فى الجهة الاولى وكونهم مستقلين فى التصرف فالكلام فيها
من جهات أربعة : —

الاولى : فى ولايتهم التكوينية .

الثانية : فى ولايتهم التشريعية .

الثالثة : فى نفوذ أوامرهم فى الاحكام الشرعية الراجعة الى التبليغ

ووجوب تبعيتهم .

الرابعة : فى وجوب اطاعة أوامرهم الشخصية .

أما الجهة الاولى فالظاهر أنه لا شبهة فى ولايتهم على المخلوق
باجمعهم كما يظهر من الاخبار لكونهم واسطة فى اليجاد وبهم الوجود ، و
هم السبب فى الخلق ، اذ لولاهم لما خلق الناس كلهم وانما خلقوا لاجلهم
وبهم وجودهم وهم الواسطة فى افاضة ، بل لهم الولاية التكوينية لمادون
الخالق ، فهذه الولاية نحو ولاية الله تعالى على الخلق ولاية ايجادية و
ان كانت هى ضعيفة بالنسبة الى ولاية الله تعالى على الخلق وهذه الجهة
من الولاية خارجة عن حدود بحثنا وموكولة الى محله .

واما الجهة الثالثة اعنى وجوب اطاعتهم فى الاحكام الراجعة الى
التبليغ فهى قضية قياستها معها اذ بعد العلم بان الاحكام الالهية لا
تصل الى كل احد بلا واسطة وان النبى صادق انما نبى عن الله تعالى
فلا مناص من وجوب اطاعته وحرمة معصيته وجوبا شرعيا مولويا فهذه الجهة

أيضا غنية عن البيان ، أما الجهة الرابعة فالظاهر أيضا عدم الخلاف في وجوب اطاعة اوامرهم الشخصية التي ترجع الى جهات شخصهم كوجوب اطاعة الولد للوالد مضافا الى الاجماع وان لم يكن تعبديا لاستناده الى الاخبار والايات التي تدل عليه ، اما الآية فقوله تعالى ((اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولوا الامر منكم)) .

اذ الظاهر منها كون كل منهم بعنوانه واجب اطاعة ومفترض الطاعة وكون اطاعة كل منهم اطاعة لله لا مره تعالى على ذلك لا من جهة كون اطاعتهم متفرعة على اطاعة الله ليكون الامر للارشاد ويخرج عن المولية . والاستشكال هنا من جهة الآية وغيرها من الادلة ناطرة الى وجوب اطاعة في الجهات الراجعة الى الامامة دون شخصهم وشؤونهم . وفيه ان الادلة مطلقة من هذه الجهة فالتقييد بلا وجه نعم جهة الامامة من الجهات التعليلية لا من الجهات التقييدية وان كونهم اماما ونبيا اوجبت وجوب اطاعتهم في جميع الجهات .

وبالجملة لا شبهة في دلالة الادلة على ذلك وعدم تقيدهم بجهة الامامة هذا ولا بأس بالاستدلال بقوله تعالى ايضا ((اذا قضى الله ورسوله امرا فليس لهم الخيرة)) اذ حكمهم (ع) ولو بما يرجع الى شخصهم من الجهات من جملة القضا خصوصا بضميمة قوله تعالى ((فليس لهم الخيرة)) . واما الروايات فوق حد الاحصاء كما ورد في وجوب اطاعتهم و في عدة موارد من زيارة الجامعة ذكر ذلك وقد استدل عليه دليل العقل بدعوى انهم من جملة المنعمين وشكر المنعم واجب فاطاعتهم واجبة لكونها من جملة الشكر الواجب .

أقول : لا شبهة في كونهم منعما لكونهم واسطة في اليجاد والافاضة

بل من اقوى المنعمين وان شكرهم واجب وان انعامهم من جملة انعام الله وان كان ضعيفة بالنسبة الى (النعام الله تعالى) انعامهم و لكن هذا الوجوب ليس وجوبا شرعيا ، بل وجوب عقلى بمعنى ان العقل يدرك حسن ذلك وقبح تركه واما ان تركه أى شىء يستتبع اهو يستتبع العقاب فلا، بل غايته ان يستتبع منع النعمة واخذها من المنعمين بصيغته المفعول .

وقد قلنا فى وجوب معرفة الله ان وجوب المعرفة شرعا لا يستفاد من الدليل اذ ليس للعقل الا الادراك وان تعظيمه لانعامه حسن و لكن لا يدل على كونه معاقبا اذا لم يشكر بل على حرمان النعمة فقط و ما يوجب العقاب ويستتبعه انما هو ترك الوجوب الشرعى ومخالفته .

وبالجملة لا يستفاد من الدليل وجوب المعرفة فكيف بوجوب اطاعة الائمة فى اوامرهم الشخصية .

وانما قلنا بوجوب المعرفة لاجل الضرر المحتمل والعقاب المحتمل و ليس هنا ذلك لقبح العقاب بلا بيان ولا يجرى ذلك فى وجوب المعرفة لعدم امكان البيان قبل المعرفة واحتمال انه يعاقب بلا بيان ضعيفة و بالجملة العمدة فى المقام هى الآيات والاخبار وربما يقرر الدليل العقلى بوجه آخر غير مستقل ويتم بضم مقدمة اخرى اليه وحاصله ان الابوة والبنوة تقتضى وجوب الطاعة على الابن فى الجملة والامامة تقتضى ذلك بالاولوية على الرعية لكون الحق هنا اعظم بمراتب وهذا نظير ان يقال ان الشىء الفلانى مقدمة للشىء الفلانى فمجرد ذلك لا يكفى فى الوجوب ويتم ذلك بضم مقدمة اخرى من ان المقدمة واجبة .

وفيه انه على تقدير تمامية ذلك كما لا يبعد ان يكون كذلك بل ورد فى الرواية ان الرسول (ص) سئل عن شخصى تحببى أكثر من ابيك او تحب

ابيك اكثر منى ، فقال احبك اكثر من ابى الى ان قال تحبى اكثر من الله فقال انما احبك لله فاستحسنه الرسول (ص) الا ان اطاعة الأب ليست بواجبة فى جميع الامور فلا يثبت بذ لك الا وجوب اطاعة فى الجملة ، بل يمكن منع ذلك ايضا لاحتمال الخصوصية هنا لاجل قرب الخصوصية و من هنا لو اوجب احد اسلام شخص فلا يلزم من ذلك كونه واجب اطاعة على المسلم مع انه اوجب حياته الابدية والاب اوجب الحياة الجسدية فقط ليس الا .

وبالجملة لا يدل هذا ايضا على كونهم (ع) واجب اطاعة فى اوامرهم الشخصية فالعمدة هى ما عرفته من الايات والروايات كما لا يخفى فراجع الى مظانها ، بل عقد لذلك بابا فى الوافى وفيها انه (ص) قال ان الناس عبيد لنا بمعنى انهم عبيد فى الطاعة لا كعبيد آخر لبيع او يشتري فراجع ، و فيها ان الائمة مفترض الطاعة وظاهر الفرض الوجوب المولوى لا السوجب الارشادى .

الجهة الثانية فى ولايتهم التشريعية بمعنى كونهم وليا فى التصرف على اموال الناس وانفسهم مستقلا ، فالظاهر ايضا لا خلاف فى ولايتهم على هذا النحو وكونهم اولى بالتصرف فى اموال الناس ورقابهم بتطبيق زوجتهم وبيع اموالهم وغير ذلك من التصرفات ويدل على ذلك قوله تعالى ((النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم)) فان الظاهر من الاولوية الاولوية فى التصرف وكونهم وليا لهم فى ذلك لا بمعنى آخر ، وقوله تعالى ((انما وليكم الله ورسوله)) ومعنى الاولى بالتصرف ليس هو جواز تصرفهم بغير الاسباب المعدة لذلك ومباشرتهم على غير النسق الذى يباشر المالك على هذا النسق ، بل معناه كونهم اولى فى التصرف بالاسباب المعينة و مباشرتهم

بالاسباب التى يباشر بها الملاك بان يطلق الامام زوجة شخص ثم يزوجهها بعقد النكاح اما لنفسه او لغيره او يتصرف فى دار الغير ببيعها لشخص آخر ، او تصرفه فيها بنفسه ، بل هذا ثابت بالروايات المتواترة وفى خطبة حجة الوداع من كنت مولا ه فهذا على مولا ه الست أولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى ، بل فى صحيح الترمذى وروى عنه الجامع الصغير وفسره الذى للسيوطى فى فضائل على عليه السلام انه (ع) كان فى بعض الحروب اخذوا اسارى وكانت فيهنّ جارية حسناء فاختص بها على عليه السلام فوقع جماعة فى الوسوسة واذا رجعوا الى النبى (ص) قبل ان ينزع الاول لامحريمه مشى الى النبى (ص) وكان رسمهم على المشى اليه (ص) قبل الذهاب الى بيوتهم اذا رجعوا عن الحرب فشكى عن على (ع) ان الجارية كانت فيئا للمسلمين فاختص بها على (ع) فسكت النبى (ص) ثم جاء الثانى كالاول ، فسكت النبى (ص) ثم جاء الثالث فغضب النبى (ص) وقال ماذا تريدون من على ، فانه ولى بعدى أى بعدية رتبة فانى اولى بالناس من انفسهم يدل على ولاية على (ع) لجميع الناس نفسا ومالا ومن هنا قال فى جامع الصغير انّ هذا افضل منقبة لعلى عليه السلام .

وبالجملة لا شبهة فى ولايتهم واستقلالهم فى التصرف على اموال الناس وانفسهم وتوهم كون السيرة على خلاف ذلك وان الائمة لم يأخذوا مال الناس بغير المعاملات المتعارفة بينهم فلا يجوز ذلك للسيرة فاسد وذلك من جهة ان غير الامير المؤمنين عليه السلام لم يكن متمكنا من العمل بقوانين الامامة بل كانوا تحت استار التقية ، بل الامير ايضا فى كثير من الموارد وكان فى غير موارد التقية لم يفعل ذلك لاجل المصلحة وعدم الاحتياج الى مال الناس و الا فلا يكشف عدم الفعل على عدم الولاية كما لا يخفى ، هذا كله

ما يرجع الى المقام الاول اعنى الولاية بمعنى الاستقلال فى التصرف .
واما الجهة الثانية اعنى الولاية بمعنى توقف تصرف الغير على اذن
الامام عليه السلام فنقول تارة دَلّ الدليل على توقف جواز التصرف للغير
على اذن الامام (ع) وعدم جوازه بدونه كباب الحدود ونحوها .

واخرى يكون هنا اطلاق يدل على اشتراطه باذنه كالتقصص والتقص
وقتل النفس للحد واجراء الحدود والتعزيرات الى غير ذلك من التصرفات
فان اطلاق ادلة تلك الامور يدل على حرمة ايداء الغير وعدم جواز التصرف
فى مال الغير ونفسه وهكذا وهكذا فنتيجة ذلك هو الاشتراط باذن الامام
عليه السلام وعدم جواز التصرف فى امثال ذلك الا باذنه .

وثالثة : يقتضى الاطلاق عدم الاشتراط كما اذا شككنا فى اشتراط صلاة
الميت باذن الامام (ع) فان مقتضى الاطلاق هو وجوبها لكل أحد كفاية بلا
اشتراط باذنه (ع) وينفى الاشتراط بالاطلاق ولو مع التمكن منه ولا يدل على
الاشتراط قوله السلطان احق بذلك ، فانه فيما كان السلطان حاضرا وراء
ان يصلّى فليس لاحد ان يمنع من ذلك حتى الوارث لكونه احق بذلك فلا
دلالة فيه ان اقامة صلاة الميت مشروطة باذن الامام حتى مع التمكن من
ذلك .

وبالجملة لو كان هنا دليل دلّ بصراحته على الاشتراط او دلّ باطلاقه
على ذلك او على عدمه فيكون متبعا والاجل ذلك فالتزم المصنف (ره) باجراء
اصالة عدم الاشتراط وكون ذلك مخالفا للاصل وانه يقتضى عدم الاشتراط .
والذى ينبغي ان يقال ان كان هنا يمكن الوصول الى الامام (ع) وسؤال
حكم القضية عنه (ع) او عن نائبه الخاص لكون ذلك مما يسئل عنه لكونه من
الاحكام الشرعية فيها والا فيكون الاصل بحسب الموارد مختلفا فانه ان كان

هنا تكليف مجمل مردد بين ان يكون واجبا منجزا او واجبا مشروطا باذن الامام (ع) فمقتضى الاصل هنا عدم الوجوب لانه لا يعلم وجوبه فيدفع بالبراءة . وان كان الوجوب منجزا ولكن نشك فى اعتباره اذنه (ع) فى صحته كصلاة الميت مثلا للعلم بوجوبه على كل احد ولكن نشك فى صحته بدون اذن الامام (عليه السلام) او نائبه الخاص ، فالاصل عدم الاشتراط فيكون واجبا مطلقا . وبالجملة ليس مفاد الاصل العملى فى جميع الموارد على نسق واحد ، بل نتيجه فى بعض الموارد هو الاشتراط وفى بعض الموارد عدم الاشتراط كما لا يخفى ، فما ذكر المصنف من كونه على نسق واحد ليس على واقعه . قوله انما المهم لتعرض لحكم ولاية الفقيه بأحد الوجهين المتقدمين أقوله والغرض الاقصى انما هو بيان ولاية الفقيه بأحد الوجهين المتقدمين وقد عرفت ان الكلام فى ولاية النبی (ص) واوصيائه من جهات ثلاث من حيث وجوب طاعته فى الاحكام الشرعية وتبليغها ومن حيث وجوب طاعته فى أوامره الشخصية ومن حيث كونه وليا فى انفس الناس واموالهم ، والظاهر انه لم يخالف احد فى انه لا يجب اطاعة الفقيه الا فيما يرجع الى تبليغ الاحكام بالنسبة الى مقلده ، ولكل الناس لو كان اعلم وقلنا بوجوب تقليد الاعلم واما فى غير ذلك بان يكون مستقلا فى التصرف فى أموال الناس وكانت له الولاية على الناس بان يبيع دار زيد او زوج بنت احد على أحد أو غير ذلك من التصرفات المالية والنفسية فلم يثبت له من قبل الشارع المقدس مثل ذلك نعم نسب الى بعض معاصري صاحب الجواهر انه كان يقول بالولاية العامة للفقيه وكونه مستقلا فى التصرف فى أموال الناس وانفسهم واجتمع معه فى مجلس وقال صاحب الجواهر زوجتك طالق ، فقال المعاصر ان كنت متيقنا باجتهادك لاجتنبت من زوجتي وكيف كان فلا دليل لنا يدل على ثبوت

الولاية المستقلة والاستقلال في التصرف للفقهاء الا ما توهم من بعض الروايات منها ما دلّ على ان العلماء ورثة الانبياء وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ، ولكن ورثوا احاديث من احاديثهم فمن أخذ بشيء منها أخذ بحظ وافر بدعوى ان الولاية على اموال الناس وانفسهم من جملة تركه الانبياء للعلماء فكما لهم ذلك فللعلماء أيضا ذلك .

وفيه اولا ان الوراثة انما تكون في امور قابلة للانتقال فما لا يقبل الانتقال لا تقبل الوراثة كالشجاعة والسخاوة والعدالة وغيرها من الاوصاف الغريزية والنفسية وثانيا لم نحزر كون الولاية من قبيل ما تقبل التوريث على ان الولاية العامة على القول بثبوتها للفقهاء انما هي مجعولة له من قبل الائمة لا منتقلة اليهم بالتوريث فلا يمكن اثباتها للفقهاء بمثل هذه الروايات وثالثا : ان الولاية خارجة عن حدودها تخصصا وذلك من جهة انها ناظرة الى ان شأن الانبياء ليس ان يجمعوا درهما ولا دينارا وليس همهم وحرصهم الى ذلك وجمع الاموال بل حرصهم ان يتركوا الاحاديث وصرحوا (عليهم السلام) بذلك وان المتروك أى شىء فى بعض الروايات وقال لكن ورثوا الاحاديث ومن اخذ منها فانما اخذ بحظ وافر وليست هي ناظرة الى ان الانبياء لم يتركوا شيئا اصلا من الدار والثياب ، بل لا ينافى بترك درهم ودرهمين ان ذلك من قبيل الحرص بجمع المال والاّ فالائمة عليهم السلام كانوا يملكون الدار والثياب ويورثوها للوراث .

وبالجملة ليست هذه الروايات ناظرة الى جهة توريث الولاية ، بل هي خارجة عنها تخصصا وانما هي ناظرة الى توريث احاديث والاخبار و من هنا ظهر ما فى الاستدلال بقوله (ع) والعلماء أمناء الله فى حلاله وحرامه فان الامانة والاستيداع منهم لا يقتضى كونهم وليا من قبلهم فى التصرف فى

اموال الناس وانفسهم .

بل يمكن ان يراد من تلك الاخبار كون المراد من العلماء هم الائمة والاوصياء عليهم السلام لكونهم هم العلماء بالمعنى الحقيقى ، فمع دلالة تلك الاخبار على كون العلماء ورثة الانبياء عن التصرف فى اموال الناس و انفسهم فلا دلالة فيها لكونها ثابتة للفقيه أيضا ، فنعم الدليل الحاكم قوله عليه السلام نحن العلماء وشيعتنا المتعلمون ، اذن فيمكن دعوى ان كلما ورد فى الروايات من ذكر العلماء فالمراد منهم الائمة عليهم السلام الا اذا كانت قرينة على الخلاف كما فى الرواية التى سئل الفرق فيها بين علماء هذه الائمة وعلماء اليهود وغيرها مما قامت القرينة على المراد بان العلماء هم الشيعة والفقهاء ، واظهر من جميع من ارادة الائمة من العلماء قوله (ع) مجارى الامور فى يد العلماء بالله فان العلماء بالله ليس غير الائمة (ع) بل غيرهم العلماء بالحلال والحرام من الطرق الظاهرية ومع قبول شمول العلماء بالله للفقيه ايضا فلا دلالة فيها على المدعى ، اذ المراد من ذلك كون جريان الأمر به لا يكون الا فى يد الفقيه بحيث لولا ه توقف الامر فهو لا تكون الا فى توقف الامر بدونها الحلال والحرام نعم قد يكون للفقيه التصرف فى اموال الناس كاليتيم والمجنون ونحوهما وهذا غير مانحن فيه .

وأما الروايات الدالة على ان علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل ، وفى الفقه الرضوى بمنزلة انبياء بنى اسرائيل فهى ناظرالى وجوب تبعية الفقهاء فى التبليغ والتنزيل من هذه الجهة بعد القطع بأنه لم يرد التنزيل من جميع الجهات ، بل فى الجهات الظاهرة فهى هذه كما فى زيد كالأسد اذ هو فى شجاعته لا فى جميع الجهات حتى فى أكله الميتة مثلا والنكتة فى ذلك واضحة اذ انبياء بنى اسرائيل لم يكن كلهم نبيا لجميع الناس ورسولا عاما

بل كان بعضهم نبي بلده وبعضهم نبيّ محلته وبعضهم نبي مملكة نظيرهم في ذلك العلماء وانه يجب لكل قوم ان يتبع عالمه كما كان الواجب لبنى اسرائيل ان يتبعوا نبيهم في التبليغ ويمكن ان يكون التنزيل في الشرافة والثواب والاجر وانهم مثلهم وهذا أمر واضح لولا حظت التعليم والتعلمات العرفية لجزمت بذلك مثلاً فتلميذ المدرسة الثانية لعلو المدرسة أعلم من معلم المدرسة الابتدائية وهكذا فالفقهاء وان كانوا فقهاء وتلامذة المدرسة المحمدية مثل معلم الامة السابقة من الانبياء لعلو هذه المدرسة ، بل بعضهم افضل من بعض هؤلاء الانبياء وبالجملة والتنزيل في هذه الرواية من هذه الجهة وهذا هو الظاهر .

واما قوله (ص) اللهم ارحم خلفائي ، قيل ومن خلفائك يا رسول الله ؟ قال : الذين يأتون بعدى ، فان الظاهر من ذلك خليفتهم في نقل الرواية والحديث كما قال (ص) و يروون حديثي وسنتي لا ان المراد من الخلافة ، الخلافة في التصرف في أموال الناس وانفسهم فهي أيضا خارجة عن المقام والحاصل : ليست في شيء من هذه الروايات دلالة على كون الفقهاء مستقلاً في التصرف في أموال الناس وان كان له ذلك في بعض الموارد ، كالطفل ونحوه ، ولكنه انما ثبت له بادلة اخرى كما لا يخفى فافهم ، وانه ليسوا ممن يجب اطاعتهم في أوامرهم الشخصية .

وأما ما ذكره المصنف من قوله (ع) في النهج البلاغة أولى الناس بالانبياء اعلمهم بما جاءوا ان أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه ، اذ الظاهر من ذلك شموله بالولاية واستقلالهم في التصرف في أموال الناس وانفسهم . فالظاهر كونها اجنبية عن المقام اذ الاولوية لا تقتضى الولاية وثبت للمتبع باجمعه للتابع .

وكذلك لا دلالة فى قوله عجل الله تعالى فرجه هم حجتى عليكم وانا حجة الله ، اذ الظاهر من الحجية هى الحجية فى الاحكام ، واما الولاية فى التصرف فلا معنى للحجية فى ذلك ، فلا ملازمة بين الحجية و الولاية بوجه .

وأما المقبولة قال فسألت ابا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا تنازعا فى دين أو ميراث ، فتحاكما الى السلطان او الى القاضى أيحل ذلك الى أن قال قد جعلته عليكم حاكما وفى ذيله ينظر من كان منكم قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فيرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما ، الح .

وقد استدلل بها شيخنا الاستاذ على المدعى وكون الفقيه وليا فى الامور العامة بدعوى ان الظاهر من الحكومة هى الولاية العامة ، فان الحاكم هو الذى يحكم بين الناس بالسيف والسوط وليس ذلك شأن القاضى وقد كان ذلك متعارفا فى الزمان السابق وان كان قد اتفق الاتحاد فى بعض الازمنة بل الظاهر من صدرها هو كون القاضى مقابلا للسلطان وقد قرر الامام (ع) ذلك .

وفيه ان ما كان متعارفا فى الازمنة السابقة ، بل فيما يقرب الى زماننا هو تغاير الوالى والقاضى وان القاضى من كان يصدر منه الحكم والوالى هو المجرى لذلك الحكم ، واما القاضى والحاكم فهما متحدان ومن هنا قال (ع) فى بعض الروايات جعلته عليكم قاضيا ، ويدل على اتحادهما بما فى ذيل الرواية من قوله (ع) فانى قد جعلته حاكما ، اذ لو كان القاضى غير الحاكم لم يقل انى قد جعلته حاكما ، مع كون المذكور فى صدر الرواية لفظ القاضى ، والعجب منه (ره) حيث ايد مدعاً يكون القاضى مقابلا للسلطان فى صدر

الرواية مع انه ليس كك ، اذ المذكور في الصدر انه تحاكما الى السلطان أو القاضى ومن البديهي ان السلطان غير القاضى والحاكم وان المرافعات قد ترفع الى القاضى وقد ترفع الى السلطان ، ولاجل ذلك ذكر في صدر الرواية السلطان والقاضى .

فتحصّل من جميع ما ذكرناه انه ليس للفقهاء ولاية على أموال الناس و انفسهم على الوجه الاول ، بمعنى استقلاله في التصرف فيهما ، ومن هنا اتضح انه ليس له اجبار الناس على جباية الخمس والزكاة وسائر الحقوق الواجبة كما هو واضح .

واما ولايته على الوجه الثانى بمعنى اعتبار نظره في جواز التصرفات فيما كان منوطا باذن الامام (ع) وان تصرفات الغير بدون اذنه غير جائزة . وقد استدل المصنف على ذلك وولايته على هذا الوجه بالروايات المتقدمة وقد عرفت جوابها وما اريد منها .

واستدل عليه أيضا بالتوقيع المروى في اكمال الدين و احتاج الطبرسى الوارد في جواب مسائل اسحاق بن يعقوب التى ذكر انى سألت العمرى أن يوصل لى الى الصاحب (عج) كتابا يذكر فيه تلك المسائل التى قد اشكلت على فورد الجواب بخطه عليه آلاف التحية والسلام فى اجوبتها وفيها : واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله ، وهذه الرواية وان كان مسبوقا وملحوقا بجملات لم تذكر ، ولكن ظاهرها عدم ارتباطها بسابقتها ولاحقها بوجه وكيف استدال المصنف بذلك على ولاية الفقيه على الوجه الثانى بقرائن فيها تدل على ذلك وبعد ارادة خصوص المسائل الشرعية فيها ان الرواية دالة على ارجاع نفس الحادثة اليه (ع) ليباشرها مباشرة او استنابة لا الرجوع فى حكمها اليه .

وفيه انه لو كان المراد بالرواية هو ذلك لقال (ع) فارجعوها الى روايات حدیثنا ولم يقل فارجعوا فيها ومن الظاهر ان الظاهر من الموجود فى الرواية اعنى هو الثانى ، ليس الا الرجوع اليهم فى الحكم ، فان المناسب للرجوع اليه فى الشئ ، ليس الا الرجوع اليه فى حكمه بل هذا هو المناسب للرجوع الى الرواية فانهم لا يدرون الا حكم الواقعه واما اعتبار انهم فى التصرف فلا .

ومنها التعليل بكونهم حجتي عليكم وانا حجة الله ، فانه انما يناسب الامور التى يكون المرجع فيها هو الرأى والنظر فكان هذا منصب ولا فالامام من قبل نفسه لا انه واجب من قبل الله سبحانه على الفقيه بعد غيبه الامام عليه السلام والا كان المناسب ان يقول انهم حجج الله عليكم كما وصفهم فى مقام آخر بانهم امناء الله على الحلال والحرام .

وبالجملة لو كان المراد من ذلك هو ما يكون راجعا الى الحكم لقال (ع) انهم حجج الله لكون الحكم له ولكن لم يكنى كك ، بل النصب فى جهة ترجع الى نفس الامام فهى الولاية .

وفيه ما عرفت سابقا من ان الحجية تناسب تبليغ الاحكام الشرعية كما فى قوله تعالى ((فلله الحجة البالغة)) واما الولاية فلا ملازمة بينها وبين الحجية وعدم نسبة حجيتهم الى الله من جهة ان الائمة واسطة فى ذلك لعدم وصول الحكم من الله الى العباد بلا واسطة وان ما يفعلون انما يفعلونه بحكم الله تعالى فيكون ما يكون حجة من قبلهم حجة من قبل الله فلا يكون فى هذه ايضا قرينة على المدعى .

ومنها ان وجوب الرجوع فى المسائل الشرعية الى العلماء الذى هو من بديهيات الاسلام من السلف الى الخلف مما لم يكن يخفى على أحد فضلا

على مثل اسحاق بن يعقوب حتى يكتبه فى عداد مسائل اشكلت عليه بخلاف وجوب الرجوع فى المصالح العامة الى رأى أحد ونظره ، فانه يحتمل أن يكون الامام قد وكله فى غيبته الى شخص أو اشخاص من ثقاته فى ذلك الزمان والحاصل ان لفظ الحوادث ليس مختصا بما اشتبه حكمه ولا بالمنازعات .

وفيه ان الظاهر من الحوادث هى الفروع المتجددة التى ارجع الامام فيها الى رواة كما يقتضى ذلك الارجاع الى الرواة فان بعض الفروع قد تكون متجددة ومستحدثة صرفة فهى من المهام المسائل التى لا بدّ وان يسئل من الامام فقد سئل الراوى عن ذلك ومثل هذه الفروع ليس من شؤونها جهة نقص من كل شخص ، ولذا سئل اسحاق بن يعقوب وان كان من اجلا العلماء بواسطة محمد بن عثمان العمرى الذى هو من السفراء الامام عن الحوادث التى هى متجددة ، فأجاب بارجاعه الى السفراء والعلماء .

وبالجملة ان الحوادث المتجددة والفروع المستحدثة مما يشكل الامر فيها ، فلا بداهة فى لزوم السؤال عنها عن الامام عليه السلام ليكون السؤال عنه لغوا كما هو واضح ، فافهم .

وبعبارة أخرى انه ليس كل مسألة فرعية تقضى البداهة لزوم الرجوع فيها الى الامام فى زمانه والى الفقهاء فى زمان الغيبة ، بل منها الفروع المستحدثة التى يشك فى ان المرجع فيها من هو ، فلذا يسأل الراوى عن حكم ذلك فى زمان غيبة الكبرى ، اذ فى زمان غيبة الصغرى يسئل عن نفس الامام بواسطة السفراء واما فى زمان غيبة الكبرى فلا ، ولذا ارجع الامام فى ذلك الزمان الى الفقهاء بالنيابة العامة وانهم وان لم تصل اليهم فى رواية ولكن يصلون الى حكمها ولو من الاصول وذلك لكثير من الفروع المتجددة فى زماننا منها مسألة اللقاح بواسطة التلقيح وان الولد بمن يلحق ومن يرث

وقد استدل على ذلك بان السلطان ولي ما لا ولي له ، وفيه ان هذا لم يثبت من طرقنا كونه رواية او قاعدة مسلمة ك بعض القواعد الفقهية ، واما من طرق العامة فعلى تقدير ثبوته فلم يتجبر ضعفها بعمل المشهور وعلى تقدير الانجبار فلا دلالة فيه على المقصود اذ المراد بذلك ان السلطان أولى بالتصرف من غيره ، وانه ولي من لا ولي له فى التصرف فى ماله ونفسه وهذا غير مربوط بولاية الفقيه ، بوجه اذ ن فلا دلالة فى شئ من الروايات على ولاية الفقيه بوجه من الوجهين من معنى الولاية .

وربما يستدل على ثبوت الولاية للفقيه بوجهين بتقريبين اخرين الاول ان الولاية فى الامور العامة بحسب الكبرى ثابتة عند العامة بالسيره القطعية وان اشتبهوا فى صغرى ذلك وتطبيقها على غير صغرياتها الا ان ذلك لا يضر بقطعية الكبرى الثابتة بالسيرة .

واما الصغرى فهى ثابتة بالعلم الوجدانى اذ بعد ثبوت الكبرى ، فالامر يدور بين تصدى غير التقيه على التصرف فى الامور العامة قوين تصدى الفقيه بذلك فيكون مقدما على غيره .

وبالجملة نثبت الكبرى بالسيرة القطعية والصغرى بالعلم الوجدانى . وفيه ان اشتباههم فى الصغرى وان كان مسلما ولكن نحتمل ان يكون ذلك فى الكبرى ايضا كسائر مبتدعاتهم فى الدين فلم تقم سيرة قطعية متصلة الى زمان النبى (ص) على ذلك ، بل يكفى مجرد الشك فى ذلك فانه لا بد من دليل قطعى يدل على جواز التصرف فى أموال الناس واعراضهم وانفسهم .

والتقريب الثانى ما عن بعض المعاصرين ان يقال ان ما هو مسلم عند العامة من القول بالولاية العامة مذكور بحسب الكبرى فى التوقيع الشريف

فان المذكور فيه انه تحاكما الى السلطان او القاضى فهو بصراحتهم على
 ذلك فنحكم بثبوت تلك الكبرى للفقهاء الجامع للشرائط فى زمان الغيبة ، اذ
 لا نحتمل ان يكون غيره ولياً فى ذلك فى عرضه ، بل لو كان فهو ولى لذلك .
 وفيه انه لا يمكن المساعدة الى ما ذهب اليه هذا المعاصر فانهم ان ذكر
 السلطان والقاضى فى الرواية وذكر الامام عليه السلام بان من عرف حلالنا
 وحرامنا اتى جعلته قاضيا فى رواية ابى خديجة وجعلته حاكما فى المقبولة ،
 ولكنى الذى ارجع الامام اليه ليس الا فى المرافعة والمنازعة كما قال فى
 الصدر تنازعا فى دين او ميراث الى السلطان او القاضى واما يزيد من ذلك
 فلا اذن فالمسلم من الرواية هو ثبوت الولاية له فى المنازعات والمرافعات
 ومنصب القضاة وثبت له منصب التقليد وكونه مرجعا فى الاحكام بالادلة
 الخارجية واما فى غير هذين الموردين فلا .
 هذا كله بحسب الروايات .

وامّا بحسب الاصل : فقد تقدم سابقا ان بعض الامور لا يجوز لغير الفقيه
 ان يتصدى اليه ويتصرف فيه الا باذنه ولعل من هذا القبيل باب الحدود و
 التعزيرات اذ لا يجوز لاحد ان يظلم أحدا الا فيما ثبت جوازه بدليل فلا
 شبهة فى كون الحدود من أعظم مصاديق الظلم لولا تجويز الشارع ، نعم
 لو كان فى باب الحدود والتعزيرات وكذلك فى باب الاموال وامثال ذلك كما
 فيه حق للغير اطلاق مادّل على جواز امثال ذلك من كل أحد فنتمسك به
 فنحكم بجواز تصدى غير الفقيه ايضا بذلك ولكن ليس الامر كذلك .

نعم يمكن دعوى الاطلاق فى مثل الزنا لقوله تعالى ((الزانى والزانية
 فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)) ولكنه قيد بالروايات .

وبالجملة فى امثال الموارد لا يجوز لغير الامام ونائبه ان يتصدى

بالتصرف الاّ باذنه اذ قد ثبت بالادلة القاطعة عدم جواز التصرف فى اموال الناس وانفسهم واعراضهم بلا اذن ورضاية من المالك للتصرف .

واذا شككنا فى اعتبار اذن الامام عليه او الفقيه فى عحة شىء لا فى وجوبه كصلاة الميت اذ هو واجب لكل مكلف فلا نشك ان يكون اذن الفقيه من شرائط الوجوب فن دفع ذلك بالاطلاق ان كان هنا اطلاقا وبالصالح البرائة لو لم يكن فى البين اطلاق فتثبت نتيجة الاطلاق .

وان كان وجوب شىء كصلاة الجمعة مثلا مشروطا باذن الفقيه كما ذهب بعض الى ذلك وان صلاة الجمعة لا تكون واجبة عينية الاّ باذن الفقيه و شككنا فى ذلك فمع عدم الدليل ندفع وجوب ذلك بالاصل ، بل لا يجب الاستيذان ايضا لان تحصيل شرط الواجب ليس من الواجبات وانما الواجب هو اتيان الواجب بعد تحقق موضوعه وشرائطه باجمعهما .

وان كان الشك فى جواز التصرف بدون اذن الفقيه من غير ان يكون هنا احتمال الوجوب كالتصرف فى الاوقاف العامة فلا يجوز التصرف فيه ولا يشرع الا باذن الفقيه اذ من المسلم الضرورى أنه لا يجوز التصرف فى مال الغير بدون اذنه ففى مثل الاوقاف دار الامر بين جواز التصرف مطلقا وبدون اذن احد فى ذلك .

وبين جوازه باذن الفقيه فلا شبهة أن المتيقن هو صورة الاذن من الفقيه فيكفى فى عدم جواز غير هذه الصورة مجرد الشك فى الجواز اذ المورد مورد التصرف فى الاموال ومن هذا القبيل اشتراط اذن الفقيه فى صرف مال الامام عليه السلام فى موارد اذ من الضرورى بطلان احتمال دفن ذلك مع وجود المستحقين والموارد المحتاجة اليه خصوصا فى مثل القراطيس وكك القائه فى البحر فان ذلك ليس الاّ مثل الاحراق والاتلاف وكك الايضاء الى ان

يصل الى الامام عليه السلام فانه بعد تبدل يد اويدين يكون تالفاً مثل
الالقاء في البحر اذن فنقطع برضاء الامام عليه السلام في صرفه في مصالح
الدين فاهمها في تحصيل العلوم .

وعليه فيدور الامر بين ان يتصرف في ذلك المال كل احد بدون رضا
الفقيه وبين ان يتصرف باذن الفقيه فالمتيقن هو جواز التصرف باذن الفقيه
اذن فالتتيحة ثبوت ولاية الفقيه على مال الامام (ع) على الوجه الثاني ، أى
بمعنى اشراط التصرف باذنه .

وان اجتمع الامر ان كان وجوب شيء وجواز التصرف فيه مشروطاً
باذن الفقيه كالأموال الحسبية من التصرف في اموال القاصرين والمجانين
ومجهول المالك و اموال الصغار وغير ذلك فهنا ايضاً بالنسبة الى الوجوب
نجرى الاصلة البرائية ، بل ليس تحصيل الاذن ايضاً من الواجبات لعدم
وجوب تحصيل شرط الوجوب وبالنسبة الى جواز التصرف نحكم بعدم جوازه
بدون اذن الفقيه لأن المقدار المتيقن هو التصرف باذن الفقيه كما عرفت
في مثل الاوقاف .

فتحصل انه ليس للفقيه ولاية بكلا الوجهين على اموال الناس وانفسهم
فليس له ان يروج بنتاً صغيرة لابن صغير او كبير ولا تزويج ابن صغير ولا
يجوز له بيع داره وهكذا وهكذا الا ان يكون الصغير بدون ذلك في معرض
التلف فيدخل تحت الامور الحسبية .

نعم ، لو الولاية في بعض الموارد لكن لا بدليل لفظي ، بل بمقتضى
الاصل العملي كما عرفت .

ثم ان ثمة ثبوت الولاية بالاصل او بالدليل هو انه اذا كان شيء
واجباً وشك في كون صحته مشروطاً باذن الفقيه فبناءً على ثبوت ولايته

بالدليل لا يجوز لغيره ان يمثل بدون اذنه لعموم الدليل عليه لكونه مثلاً من الحوادث الواقعة فلا بدّ فيه وأن يرجع الى الفقيه او يتصدى به باذنه وذلك كصلاة الميت اذا شك فى اعتبار اذن الفقيه فيه .
وان كان ثابتاً بمقتضى الاصل فلا بدّ ان ينفى احتمال اعتبار اذنه باصل البرائة .

وأما فى الامور الاخر التى نشك فى أصل وجوبها بدون اذن الفقيه أو فى مشروعيتها أو فى كليهما كما تقدم فلا يفرق الحال فيها بين ما كان ولاية الفقيه ثابتة بدليل أو بأصل ، بل فى كلا الفرعين لا يجوز التصرف فى الاوقاف وسهم الامام عليه السلام وأموال الصغار حسبة الآبازن الفقيه سواء كان ولاية الفقيه ثابتة بالاصل أو بالدليل .

فى ولاية عدول المؤمنين

قوله : مسألة : فى ولاية العدول المؤمنين .

أقول : اذا قلنا بولاية الفقيه وامكنت الاجازة منه فى الموارد التى لا يجوز لغيره التصرف فيها الآبازنه او لم يمكن الاستيذان منه لعدم الوصول اليه وان كان موجوداً فحال غير الفقيه هنا حال الفقيه مع الامام فى صورتى الاستيذان وعدمه أما فى فرض امكان تحصيل الاذن منه فلا كلام فيه فلا بد من تحصيله منه وأما فى فرض عدم امكان الوصول اليه فيقع الكلام هنا فى جهتين : الاولى : فى جواز ولاية غير الفقيه من العدل وغيره واختصاصها بالعدل الامامى وبيان وظيفته فى نفسه ، الثانى : فى بيان وظيفته من عامل مع هذا الولي فهل يكون مالكا لما اشتراه أم لا ؟

أما الكلام فى الجهة الاولى : فمقتضى الاصل بالنسبة الى الامور التى

واجبة مطلقة ولكن يشك في اعتبار اذن الفقيه في صحته كصلاة الميت، فلا اشكال في صحته من أحد ولو من الفساق من المؤمنين ولا يجب تحصيل الاذن من عدول المؤمنين ولو في فرض التمكن من التحصيل .

واما في الامور التي يشك في أصل وجوبها الا باذن الفقيه كالتكاليف التي نحتمل ان يكون أصل وجوبها مشروطا به أو مطلقا فتجرى فيها البرائة فيحكم بعدم الوجوب .

وأما فيما كان الشك في أصل المشروعية فلا يجوز لاحد أن يتصرف في ذلك لا وضعاً ولا تكليفاً الا باذن عدول المؤمنين ، مثلاً لو مات أحد وترك اموالاً واولاداً صغاراً فأحتاج الى بيع تلك الاموال من ائمار ونحوها مما تتلف ليومه أو في يومين فجواز هذا التصرف بالوضع مع امكان الفقيه يحتاج الى اذنه فبدونه يتصرف فيه عدول المؤمنين او غيرهم باذن منهم ، واما بدون اذنه فلا يجوز وكك التصرف التكليفي كحفظ دراهمه وامواله المحتاجة الى الحفظ من دون احتياج الى التصرف الوضعي أو كان محتاجاً بكل التصرفين ، بان يبيع ويحفظ لثمنه ففي جميع ذلك لا يجوز لغير العدول أن يتصد بذلك بدون اذن منهم .

والوجه في ذلك هو ما تقدم في ولاية الفقيه من أنه ثبت بالادلة القاطعة عدم جواز التصرف في مال الغير الا باذنه مع احتياج ذلك المال الى التصرف فدار الامر بين الاعم والاخص بان يتصرف فيه كل شخص اعم من الفاسق والعادل أو خصوص العادل وغيره باذنه فالمتيقن هو الثاني فيكفي مجرد الشك في عدم جواز تصرف غيره وضعاً وتكليفاً لا طباقاً لادلة على عدم جواز فالخارج منها قطعاً هي صورة الاذن من العدول او تسديهم بنفسهم

على التصرف ومن هذا القبيل الاوقاف العامة وسهم الامام عليه السلام من الخمس على التقريب الذى تقدم .

وقد مثل المصنف بما كان اصل مشروعيته مشكوكا ببعض مراتب النهى عن المنكر كما اذا وصل الى حد الجرح فانه لا يجوز ذلك بمقتضى الاصل ، لكونه ظلما وايلاما فهو غير جائز بالادلة الخاصة فلا اطلاق لادلة النهى عن المنكر حتى يتمسك بها لاثبات مشروعية ذلك الا اذا كان منجر الى حد يخاف من اضمحلال الاسلام فهو كلام آخر ، والتمسك فى ذلك بان كل معروف صدقة واضع الفساد اذ الكبرى وان كانت مسلمة وانما الكلام فى الصغرى واثبات ان هذه المرتبة من النهى عن المنكر من المعروف الصدقة وليس كك .

وهكذا الكلام اذا كان الشك فى أصل المطلوبة والمشروعية الا باذن الفقيه او بالاطلاق فبالنسبة الى المطلوبة تجرى البرائة وبالنسبة الى المشروعية نجرى اصالة عدم المشروعية .

وبالجملة فحال غير الفقيه من عدول المؤمنين مع تعذر الوصول اليه حال الفقيه مع تعذر الوصول الى الامام عليه السلام بلا زيادة ونقيصة ، كما أن هذه النسبة محفوظة بالنسبة الى مادون العدول مع تعذرهم بحفظ الاحتياط بأخذ المتيقن من كل مرتبة ، فافهم .

وحاصل الكلام : اذا قلنا بثبوت الولاية للفقيه وامكن الوصول اليه فلا بد من الاذن منه .

وان تعذر الوصول اليه وكان موجودا فى بلاد لا يمكن الاستيذان منه ولو بالمكاتبة فح فهل يجوز لكل احد أن يتصرف فيما تصرف فيه الفقيه ، ولو كان عاما فاسقا أو تصل النوبة الى عدول المؤمنين الظاهر انه لا يجوز لأحد

أن يتصرف فيما تصرف فيه الفقيه بعد تعذر الوصول اليه الآبازن من عدول المؤمنين لا وضعا ولا تكليفا اذ قد يكون الاحتياج الى التصرف الوضعي كما اذا مات احد وترك ثمارا له فانه لو لم يبع لكان فاسدا فحفظا لمال الصغير لا بد من بيعها .

وأخرى يكون الاحتياج الى التصرف التكليفي كحفظ دراهم الغير و أخرى الى كلا الامرين .

ثم قد يكون شيء مفروض المطلوبية للشارع غير مضاف الى أحد واعتبار نظارة الفقيه فيه ساقط له بفرض التعذر وكونه شرطا مطلقا له لا شرطا اختياريا مخالف لفرض العلم بكونه مطلوب الوجود مع تعذر الشرط فيكون اذن الفقيه ساقطا بلا شبهة اذ نشك في اعتباره مطلقا أو في حال الاختيار فنتمسك باطلاق الواجب فندفع اعتبار الشرط وهذا كصلاة الميت ، بل في مثل ذلك لا يجب الاستيذان من عدول المؤمنين ولو مع التمكن فيصديه كل من تصدى به ولو كان فاسقا اماميا .

و أخرى يكون الامر مرددا بين أن يكون واجبا باذن الفقيه أو واجبا مطلقا ، ففي هنا نجرى البرائة عن أصل الوجوب .

وقد يكون الشك في أصل مشروعية شيء بدون اذن الفقيه كبعض مراتب النهي عن المنكر على مثله في المتن فان كان هنا اطلاق لادلة النهي عن المنكر يكون متبعا ويدفع به احتمال دخالة اذن الفقيه فيه وان لم يكن فيه اطلاق فمقتضى الاصل عدم الجواز لكونه تصرفا في نفس الغير وظلما وإيلا ما له فهو لا يجوز .

وان كان الاحتياج الى التصرف مما لا بد منه مع كون الشك في أصل مشروعية التصرف بدون اذن الفقيه كالتصرف في الاوقاف العامة و سهم

الامام عليه السلام على النحو الذى تقدم وتعذر الوصول الى الفقيه ، فح
يدور الامر بين التصرف المطلق وبين التصرف مع الاذن من العدول المؤمنين
فحيث ان التصرف مالى فلا يجوز بغير اذن اهله فالمتيقن من ذلك هو
التصرف باذن العدول وان كان الشك فى أصل المشروعية مع احتمال كونه
واجبا تكليفا باذن الفقيه أو مطلقا كالتصرف فى أموال الصغار حسب النسبة
الى الوجوب تجرى البرائة وبالنسبة الى أصل التصرف الوضعى يستأذن من
العدول لكونه هو المتيقن وهكذا فى التصرف التكليفى كحفظ ماله مثلا .
وبالجملة مكان عدول المؤمنين مع تعذر الوصول اليه مكان الفقيه مع
تعذر الوصول الى الامام (ع) بمقتضى الاصل ومفاد يختلف كما عرفت بحسب
الموارد .

هذا كله ما تقتضيه الاصل ولكن قد ادعى ثبوت الولاية لعدول المؤمنين
مع تعذر الوصول الى الفقيه بمقتضى الروايات فلا بد من قراءة الروايات حتى
يلاحظ دلالتها على ذلك .

منها صحيحة محمد بن اسماعيل رجل مات من اصحابنا بغير وصية ،
فرفع أمره الى قاضى الكوفة فصور عبد الحميد القيم بماله ، وكان رجل خلف
ورثة صغارا ومتاعا وجوارى فباع عبد الحميد المتاع ، فلما اراد بيع الجوارى
ضعف قلبه عن بيعهن اذ لم يكن الميت صير اليه وصية وكان قيامه بهذا
بأمر القاضى لانهن فروج ، قال فذكرت ذلك لابي جعفر عليه السلام وقلت
له يموت الرجل من اصحابنا ولا يوصى الى أحد و يخلف الجوارى فيقيم
القاضى رجلا منا لبيعهن ، أو قال يقوم بذلك رجل فضعف قلبه لانهن فروج
فما ترى فى ذلك ، قال : اذا كان القيم مثلك ومثل عبد الحميد فلا بأس بالخير .
ومحل الكلام هنا جهة المماثلة وانها فى أى شىء فجعل المصنف

مورد الاحتمال فيها اربعة اما المماثلة فى التشيع او فى الوثاقة فى ملاحظة مصلحة اليتيم وان لم يكن شيعيا او فى الفقاهة بأن يكون من نواب الامام عليه السلام عموما فى القضاء بين المسلمين أو فى العدالة .

وابعد المصنف الاحتمال الثالث وتبعه شيخنا الاستاد بدعوى انه لو كان المراد بها المماثلة فى الفقاهة لكان مفهوم الشرط انه لو لم يكن القيم فقيها ففيه الباس وهذا يناهى كون التصرف فى مال اليتيم والقيام بأمر من الامور التى لا تسقط بتعذر اذن الفقيه فيدور الامر بين الاحتمالين الاخيرين والنسبة بين الوثاقة والعدالة وان كان عموما من وجه الا انه لا شبهة ان العدل ايضا لابد من ان يتصرف فيما هو مصلحة اليتيم ، فالعدل القفى هذا الباب هى الاخص من الوثاقة وفى الدوران بين الخاص والعام الخاص هو المتيقن واذن فلا بد وان يكون المتصدى عادلا والمماثلة تحيل على هذا .

ويرد عليه ان الاطلاق يكون متبعا اذا شك فى تعيين المراد ، فيكون بمقتضى ظهور الكلام متعينا واما اذا كان المراد معلوما بالعلم الخارجى فكان الشك فى كيفية المراد فلا يمكن اثبات ذلك باصالة عدم التقييد ، كما فى المقام .

وبعبارة اخرى قد حققنا فى المفاهيم وفى غيرها ان اطلاق المفهوم كسائر الاطلاقات من الحجج الشرعية ومتبع بالنسبة الى تعيين المراد من المتكلم فالعلم بعدم ارادة الاطلاق من الخارج لا يضر بالاطلاق ولا يوجب عدم وجوده فى المقام وان كان ثبوت الولاية لغير الفقيه عند تعذر الوصول اليه مسلما ولكنه بالعلم الخارجى فهو لا يضر بثبوت المفهوم على الاطلاق وانه اذا لم يكن فقيه لا يجوز القيام بأمر الصغير كما هو واضح .

على انه ينتقض بجعل المماثلة فى العدالة ايضا اذ لا شبهة فى ثبوت
الولاية لغير العادل عند تعذر العدول وتعذر تحصيل الاذن منه ،
فالاشكال المذكور من هذا الجهة مشترك .

والانصاف أن كل من المحملات قابل الارادة اذ ن فتكون الرواية مجملة
فالمتيقن من المماثلة هو اجتماع جميع الجهات فى الولى للصغير فلا تكون
الرواية شاهدة لما نحن فيه ، فافهم .

وحاصل الكلام : انه استدل على ولاية عدول المؤمنين مع الوصول الى
الفقيه بروايات .

منها : صحيحة محمد بن اسماعيل المذكورة وقد عرفت ان المحتملات
فيها اربعة المماثلة فى التشيع والمماثلة فى الفقاها والمماثلة فى العدالة
والمماثلة فى الوثاقة ، وقد عرفت ان الشيخ وشيخنا الاستاذ قد اشكلا فى ارادة
الفقاها من المماثلة للعلم بولاية عدول المؤمنين مع تعذر الوصول الى الفقيه
مع ان مفهوم ذلك ينفى وصول النوبة اليهم لكونه انه اذا لم يكن القيم فقيها
فلا يجوز ، فاطلاقه ينفى جواز ولاية عدول المؤمنين امكن الوصول الى الفقيه
أو لم يمكن فاعتبر العدالة فيه فى صورة التعذر اذ لم يكن القاضى المذكور
فى الرواية فقيها ولا عادلا ولا شيعيا حتى يتوهم انه لم يكن الوصول الى
الفقيه متعذرا .

فنقول : اما احتمال التماثل فى التشيع فبعيد جدا اذ الظاهر من
الرواية ان الشيعة مفروض الوجود ومفروغ عنه ، وانما السؤال من جهة أخرى
وان نصب القاضى يجوز جواز التصرف للقيم أم لا ؟ مع عدم كون القاضى شيعيا
ولا فقيها فى مذهبا ولا عادلا ، بل ولا ثقة على الظاهر ولو مع الشك .
وذلك لان فرض السائل كون الرجل من اصحابنا وجعل القاضى العبد

الحميد فيما مع جريان العادة بجعل القيم من الاصدقاء ومن المقربين
المطلعين على خصوصيات احوال الميت يساعد كونه شيعياً .

وأما ما اورد المصنف والاستاذ بارادة الماثلة فى الفقاهة ، ففيه اولا
النقض بارادة الماثلة فى العدالة اذ المحذور المذكور وارد على هذا
ايضا للعلم بوصول النوبة الى المؤمنين الفاسقين مع تعذر العدل منهم
العياذ بالله مع ان المفهوم ينتفى جواز توليتهم على ذلك .

وثانيا : انه قد حقق فى المفاهيم وغيرها ان اصاله عدم التقيد وظهور
الاطلاق انما يتبع فيما اذا كان الشك فى أصل المراد فمقتضى ظهور الكلام
واطلاقه نستكشف مراد المتكلم وينتج به له وعليه وهذا بخلاف ما لو علم المراد
من الخارج وكان الشك فى كيفية المراد فح لا يمكن التمسك باصاله عدم التقيد
ففى المقام قد علم المراد من الخارج بانه مع تعذر الفقيه تصل النوبة
الى العدول من المؤمنين فى الولاية على الصغار، وكان الشك فى كيفية ذلك
المراد من المفهوم فلا يجوز ، ح التمسك باصاله عدم التقيد لاطلاق مفهوم
فى بيان كيفية المراد حتى يتوهم ان اطلاق المفهوم ينفى وصول النوبة الى
المؤمنين العادلين فليس المورد موردا للتمسك باصاله عدم التقيد اصلا ،
كما هو واضح ، اذن فلا مجال لاشكال المصنف اذ هو مفروض التمسك
باصاله عدم التقيد وقد عرفت عدم وصول النوبة اليها .

والتحقيق ان الظاهر ارادة الماثلة من الرواية من جميع الجهات
حتى فى العربية والكوفية ولكن نرفع اليد عن ذلك فى الامور التى نقطع
بعدم مدخليتها فى الحكم بنحو كالعربية والكوفية ونحوهما ويبقى الباقي
تحت الاطلاق ، بل كلما نشك فى خروجه ودخوله من جهة مدخليته وعدمه

وانما الخارج ما نعلم بعدم دخالته فى الحكم ، اذن فلا وجه لاعتبار العدالة فقط من جهة اخذ القدر المتيقن .

وعليه فلا بدّ من اعتبار الفقاهة والوثاقة والعدالة وجميع الخصوصيات للمحسنة التى نحتمل دخالتها فى الحكم فى الولاية المجعلوه فى الرواية فانهم .

نعم ، ربما يقال ان عبد الحميد هذا محتمل بين اثنين أحدهما ثقلم تثبت فقاهته ، وهو ابن سالم ، والآخر فقيه ولم يثبت وثاقته وهو ابن سعيد ، فح تكون الرواية مجملة من حيث اعتبار الفقاهة ولكن الظاهر ان المراد منه هو عبد الحميد ابن سالم كما صرح به فى الرواية حيث قال وجعل عبد الحميد بن سالم القيم بماله كما فى التهذيب فى باب الزيادة من الوصية وأن توثيقه لم ينحصر بهذه الرواية ، بل ظاهر عبارة النجاشى فى ابنه محمد بن عبد الحميد بن سالم هو ذلك مع اثبات كتاب له فيكون فقيها فلاحظ ، بل يكفى فى اعتبار المماثلة مجرد الاحتمال فى كونه فقيها فانهم على انه لا يمكن الاستدلال بها بما نحن فيه لتوهم ورودها فى خصوص عدول المؤمنين اذ محل كلامنا فى ولاية عدول المؤمنين واعتبار العدالة فيهم بعد تعذر الوصول الى الفقيه ، ولكن مقتضى الرواية بحسب الاطلاق ساكت عن صورة التعذر بالوصول اليه عن صورة الوصول بالامام عليه السلام لا مكانه ايضا لهم وان كان بعد ايام فان الظاهر ان بيع جميع مال الصغار لم يكن ضروريا حتى لا يمكن الرجوع اليه (ع) كما ترك بيع الجوارى حتى سئل عن الامام (ع) .

نعم ، باطلاقتها تدل على اعتبار العدالة فى صورة التعذر ايضا ، بل بالاولوية ولكن هذا غير ورودها فى خصوص صورة التعذر واعتبار العدالة فى المؤمنين اذا كانوا وليا ، بل مع قطع نظر عن الشبهة المذكورة فلا بد من

اعتبار الفقاهة ايضا بمقتضى المماثلة كما عرفت، وبالجمله لانفهم من الرواية مايجب اعتبار العدالة فى الولى بعدتعذر الوصول الى الفقيه .

ومنها موثقة سماعة فى رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصية وله خدم وممالك كيف يصنع الورثة بقسمة ذلك ، قال : ان قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلا باس ، واستفاد المصنف من ذلك اعتبار الوثاقه فيه و ان لم يكن فيه ملكة العدالة وحمل على ذلك رواية محمد بن اسماعيل المتقدمة اذ كان اعتبار العدالة فى الولى المؤمن اعتمادا عليها من جهة الاخذ بالقدر المتيقن فهذه الرواية يبين المراد وكون المناط هى الوثاقه وان لم يكن عدلا ولا اماميا .

ولكن الظاهر ان المراد من الثقة بالرواية غير ما فهمه المصنف اذا المعنى الذى ذكره ناشى من الارتكاز بما ذكره أهل الرجال من معنى الوثاقه والا فالوثاقه فى الروايات ليس هى العدالة ، بل اخص منها اذ ربما يكون العادل غير ثقة فى فعله لعدم التفاته بمزيا التصرف لبله ونحوه ، وقد ورد فى بعض الروايات الدالة على اعتبار العدالة فى امام الجماعة بأنه اذا كان ثقة ترضون دينه وفى بعض الروايات ان فلانا ثقة فى دينه ودنياه ، وهذه الرواية ايضا ساكتة عن صورة التعذر من الفقيه بل من الامام ايضا و منها صحيحة اسماعيل بن سعد فانها تدل على اشتراط تحقق عنوان العدالة حيث قال عليه السلام اذا رضى الورثة بالبيع وقام عدل فى ذلك فهى أيضا اعم من صورة التعذر من الوصول الى الفقيه ، بل الى الامام ، و عدمه فيعتبر نفس العدالة فى ذلك .

والظاهر ان الذى يستفاد من الروايات هو جواز ولايه عدول المؤمنين فى خصوص مال اليتيم توسعة ولو مع التمكن الاذن من الامام أو الفقيه ،

اذ العادة جارية بعدم التمكن فى جميع النقاط حتى القرى، واما فى غير التصرف فى مال اليتيم بالبيع فلا حتى الشرى لهم ولو كان مصلحه و هذه المدعى فى غاية الوضوح خصوصاً على الشبهة المذكورة فى عدم اعتبار الفقاهة من جهة المعاملة فلا دلالة فيها على اعتبار العدالة فى الولي عند التعذر من الفقيه الذى هو محل الكلام الأعلى الاطلاق .

قوله : ثم انه حيث ثبت جواز تصرف المؤمنين، فالظاهر انه على وجه التكليف الوجوبى او الندبى لأعلى وجه النيابة من حاكم الشرع .

أقول : ربما يقال ان من ثبت الولاية له فى زمان الغيبة على غيرهم كالوكلاء المتعدد دين فى آن ببناء واحد عن تصرف مغاير لما بنى عليه الاول فاجاب عنه المصنف بان الوكلاء اذا فرضوا وكلاء فى نفس التصرف لا فى مقدماته فما لم يتحقق التصرف من أحدهم كان الاخر مأذوناً فى تصرف مغاير وان بنى عليه الاول ودخل فيه، اما اذا فرضوا وكلاء عن الشخص الواحد بحيث يكون الزامهم كالزامة ودخولهم فى الامر كدخوله وفرضنا أيضاً عدم دلالة دليل وكالتهم على الاذن فى مخالفة نفس الموكل والتعدى عما بنى هو عليه مباشرة او استنباطاً كان حكمه حكم مانحن فيه .

وفيه ان المقدمات ليست من الامور التى تقبل النيابة والوكالة بل مورد الوكالة هى الامور الاعتبارية كالتزويج والبيع وسائر المعاملات واما المقدمات كسائر الافعال التكوينية مثل الاكل والشرب فغير قابله للوكالة .

والذى ينبغى ان يقال هو ان الظاهر ان ينظر الى دليل الوكالة فان كان فيه اطلاق حتى يشمل صورة وضع الاخر يده على المال أو أكثر من ذلك فيجوز، بل مع الاطلاق والشمول يجوز للموكل الثانى ان يتصرف فيه على خلاف تصرف نفس الموكل فضلاً عن وكيه وان لم يكن لدليل الوكالة اطلاق

فلا يجوز للثاني ان يتصرف في غير ما علم دخوله تحت وكالته وان يضع الاخر يده عليه لقصور ما دل على جواز التصرف فيهم من هنا ظهر حكم الوصاية أيضا .
واما الأب والجد فكل منهما ان يتصرف في مال اليتيم حتى مع تصرف الاخر بان ينقض تصرفه فضلا اذا وضع يده عليه ولم يتصرف بعد ، فكل منهما ان يفسخ بيع الاخر الذي باعه خياريا وهكذا .

ثم انه فرق المصنف بين الحكام وعدول المؤمنين في ثبوت الولاية لهم حيث منع من مزاحمة الفقيه الاخر عن الفقيه الذي وضع يده على مال اليتيم وجوزها في عدول المؤمنين ومحصل كلامه في وجهها ان الولاية الثابتة لعدول المؤمنين ليست الا على وجه الجواز أو الوجوب أو الندب التكليفي ، لا على وجه النيابة من حاكم الشرع فضلا عن كونه على وجه النصب من الامام عليه السلام فمجرد وضع أحدهم يده على مال اليتيم لا يمنع الاخر عن تصرفاته نظير الأب والجد حيث يجوز لكل منهما ان يتصرف فيما وضع الاخر يده عليه .

وأما حكام الشرع فان استندنا في ولايتهم الى مثل التوقيع المتقدم واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا جازت المزاحمة لكل منهم عن تصرف الاخر قبل تصرفه اذ الخطاب فيه مختص بالعوام فلا يجوز لهم مزاحمة الفقيه في تصرفاته ، واما للفقهاء فكل منهم حجة يجوز أن يتصرف في مال المولى عليه .

وأما لو استندنا فيها الى عمومات النيابة وتنزيل الفقيه منزله الامام عليه السلام ، فالظاهر عدم جواز مزاحمة الفقيه الذي وضع يده عليه ان دخوله عليه كدخول الامام عليه ، فلا يجوز مزاحمة الامام فيما يريد الاقدام عليه على انه يلزم من جواز المزاحمة اختلال النظام سيما في مثل هذا الزمان الذي

شاع فيه القيام بوظائف الحكام ممن يدعى الحكومة .

ويرد على الثانى أولا انه لا دليل على النيابة كما تقدم حتى يقال أن مقتضاه هو تنزيل الفقيه منزلة الامام عليه السلام فلا يجوز مزاحمتهم انما الولاية ثبت لهم ولغيرهم من المؤمنين على تقدير فقدانهم بمقتضى الاصل و الا فليس هنا دليل لفظى يوخذ بعمومه .

وثانيا: انه على تقدير وجود الدليل اللفظى فعمومه يقتضى ثبوت الولاية لكل فقيه فى عرض ولاية الاخر وكون كل منهم نازلا منزلة الامام (ع) فلا يلزم من تصرف الثانى مزاحمة الامام أو من هوفى منزلته ، اذ نفي جواز لكل منهم مزاحمة الاخر ، بل التصرف فيما تصرف فيها لا خربا لفسخ ونحوه اذ كان تصرف الاول بمثل بيع الخيارى واما كونه مستلزما لاختلال النظام من جهة كثرة المدعين لذك ، ففيه ان المدعى لذك ان كان على وجه صحيح فلا يلزم فيه اختلال النظام فان احد هم يرى مصلحة فيبيع مال اليتيم والاخر يرى مصلحة فيفسخ فإى اختلال نظام يترتب عليه ، فانه يكون مثل تصرفات الأب والجد حيث يتصرف احدهما فى مال المولى عليه على وجه ويتصرف الاخر على خلافه ، بل ينقضه بان يفسخ بيعه مثلا فهل يتوهم أحد لزوم اختلال النظام من ذلك .

ويرد على الاول انه لا نفهم معنى لكون ولايتهم على وجه التكليفى الوجوبى او الندبى اذ لا شبهة فى نفوذ تصرفهم من البيع والشراء وغيرهما من اقسام التصرفات عند فقد الحكام وليس معنى الولاية الا ذلك التى ثبت من قبل الامام والا فمجرد الحكم التكليفى فهو من الامور الحسبية السغير المربوطة بباب الولاية اذن فولاية العدول كولاية الفقيه فلاوجه للتفريق .

على ان الدليل الدال على ثبوت الولاية لهم لو تم فانما هى كالولاية الثابتة للفقيه وانهم مع فقدهم كالفقيه مع فقد الامام عليه السلام ، فالفرق

بينهما بلا وجه .

وتوهم اختلال النظام فى الثانى دون ولاية العدول مع كونهم أكثر فاسد ، والتحقيق هنا هو ما تقدم سابقا من ان الولاية الثابتة للفقهاء و لعدول المؤمنين انما هى بحسب الاصل وأخذ القدر المتيقن من جواز التصرف فى مال الغير فنتيجته عدم جواز تصرف الفقيه الاخر فى مال المولى عليه بعد وضع الاول يده عليه او تصرفه فيه لكونه تصرفا فى مال الغير فهو حرام اذ لم نحرز جوازه الا للاول لكونه هو المتيقن وهكذا الكلام فى عدول المؤمنين فما ذكره المصنف فى الاحكام وان كان متينا من حيث المدعى ولكنه لا يتم من جهة الدليل الذى ذكره .

وبالجملة فالاصل الاولى يقتضى عدم جواز التصرف لأحد فى مال غيره وبعد القطع بجوازه فى مال اليتيم للحكام ولعدول المؤمنين فى الجملة فالمتيقن منه هو عدم جواز تصرف الثانى فيه بعد وضع الاول يده عليه أو تصرفه فيه .

قوله : اما ماورد فيه العموم فالكلام فيه قد يقع فى جواز مباشرة الفاسق .

أقول : ذكر المصنف هنا فروعا لا باس بالاشارة اليها : —

الاول : انه هل يجوز مباشرة الفاسق فى مال اليتيم مثلا أم لا ؟ فحكم المصنف (ره) هنا بالجواز ، وعدم اعتبار العداله فى منصب المباشر بدعوى شمول عموم ادلة فعل المعروف وان كانت الادلة الخاصة قاصرة وتلك للعموم كقوله (ع) عون الضعيف من أفضل الصدقة وعموم قوله تعالى ((ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هى أحسن)) ونحو ذلك .

وفيه الظاهر ان ما افاده ليس بتمام ، بل لابد من العمل بمقتضى الأصل الذى كان مفاده عدم جواز تصرف غير العادل فى مال الصغير عند

فقد الفقيه لكونه هو القدر المتيقن فى ذلك الخارج عن أصالة عدم جواز التصرف فى مال الغير .

وأما عموم عون الضعيف من أفضل الصدقة فعلى تقدير صحة الحديث فهو ناظر الى الكبرى وان كلما كان عوناً للضعيف فهى صدقة وأما الصغرى فلا بد وان تكون محرزة من الخارج فلا تكون الكبرى متكفلة لاثبات الصغرى إذ لا نسلم ان تكون تصرف الفاسق فى مال اليتيم من مصاديق الصدقة فضلاً عن كونه من أفضلها ومن هنا ظهر الجواب عن عموم قوله تعالى ((ولا تقربوا مال اليتيم الاّ بالتي هى أحسن)) فان الكبرى وان كان مسلماً ولكن لا نسلم ان تصرف الفاسق فى مال اليتيم من القرب الحسن بأى معنى أخذ القرب والحسن على ما ذكره المصنف من معانيهما حتى فى صور كون التصرف صلاحاً أو لم يكن الترك أصلح من الفعل ، بل كان الفعل أصلح من الترك ان التصرف حرام فلا يجوز بمثل تلك الاحتمالات ما لم تثبت الولاية للمتصرف فى مال اليتيم كما لا يخفى ، بل تدل على عدم جواز بيعه وتصرفه فيه الاخبار المتقدمة الدالة على عدم جواز الشرى من الفاسق الذى تصدى الى التصرف فى مال اليتيم فانه اذا لم يجوز الشرى لم يجوز البيع ايضاً فانه لا معنى لصحة البيع من طرف البائع وبطلانه من طرف المشتري ، بل بطلان من أحد الطرفين يستلزم البطلان من الطرف الاخر أيضاً .

وبالجملة لا وجه لتصرف الفاسق فى مال اليتيم بوجه وانه طريق غير حسن لعدم الدليل على جواز تصرفه وعدم شمول العمومات المتقدمة عليه كما عرفت .

الثانى : فى حكم الشراء من الفاسق فالظاهر ايضاً اشتراط العدالة فيه فلا يجوز الشراء منه وان ادعى كون الفعل مصلحة ، بل يجب أخذ المال

من يده حسبة لدلالة الروايات المتقدمة على اعتبار العدالة فيمن تصدى لبيع مال اليتيم ليكون الشرى منه كقوله عليه السلام فى رواية زراعة وقام عدل فى ذلك وغيره فقد فرق المصنف بين هذه المسئلة وبين المسئلة السابقة من انه لو وجد فى يد الفاسق ثمن من مال الصغير لم يلزم الفسخ مع المشتري وأخذ الثمن من الفاسق والوجه فى ذلك هو ان الموضوع فى المسئلة السابقة هو اصلاح المال ومراعات الحال والتصرف معنون بذلك العنوان وهو لا يحزر باخباره قولاً أو عملاً، ولا باصالة الصحة اذ مورد اصالة الصحة انما هو فيما تحقق الفعل فى الخارج وشك فى صحته وفساده من ناحية بعض الشروط، وفى المقام لم يتحقق الفعل ليحمل على الصحة حين الشك فى الصحة والفساد، بل يريد المشتري أن يشتري من الفاسق فاصالة الصحة لا تحزر شرائط الفعل الذى فى معرض الوقوع وهذا بخلاف فى المسئلة السابقة فان الغرض الذى هو حفظ مال اليتيم واصلاحه حاصل اذ لا يعلم ان ماله هو الثمن أو المثل فباصالة صحة المعاملة يحكم بكونه هو الاول .

ولكن الظاهر ان هذا الفرق فاسد فلا تجرى اصالة الصحة فى كلتا المسألتين فان مقتضى الروايات المتقدمة هو لزوم احراز الشراء من العادل ولذا قال عليه السلام وقام عدل وان التصرف الصادر من غير العادل فاسد وان كان فيه غبطة الصغير لعدم كونه ولياً .

وعليه وان كان الثمن فى يد الفاسق وتحققت المعاملة بتصرفه ولكن هذا التصرف باطل لعدم صدوره عن أهله لعدم كونه ولياً ففعله هذا فاسد قطعاً، فكيف يحمل على الصحة باصالة الصحة فان مورد اصالة الصحة انما هو فيما كان للفعل صحة تاهلية بعد وقوعه فى الخارج فالفعل الواقع هنا فاسد قطعاً لعدم صدوره عن أهله فكيف يحمل على الصحة باصالة الصحة

فما ذكره من عدم جريان اصاله الصحة فى الفرع الثانى وعدم قياسه بصلاة الميت جار هنا بلا زيادة ونقيصة .

وبالجملة بعد ما ثبت انه لا ولاية للفاسق على مال الصغير وان تصرفاته ليست بنافذة فى حقه فلا يفرق فى عدم ترتيب الاثر على فعله بين الحدود والبقاء فى كلتا المسألتين يحمل فعله على الفساد كيف فان اصاله الصحة لا يجعل الفاسق الذى ليس له التصدى بامور الصغير جزما وليا له ولا ينقض تعجبي من المصنف كيف رضى بجريانها هنا وتصحيح عمله بها بعد العلم بعدم كونه اهلا للتصرف وهذا نظير ان يحمل بيع غير المالك ، كالغاصب على الصحة باصاله الصحة مع العلم بكونه غاصبا فهى توجب كونه مالكا وكك هنا ان اصاله الصحة لا تعجل غير الولي وليا ولا تجعل الفعل الذى ليس له صحة تأهلية ، بل فاسد جزما كما هو واضح .

وتوهم كون الثمن فى يد الفاسق يدل على الصحة بمقتضى قاعدة اليد توهم فاسد فان قاعدة اليد انما تصلح المعاملة من جهة الشك فى المالك فى المقام انها لا تثبت الولاية لمن ليس بولى قطعا ، نعم لو صدر الفعل ممن لا ندرى انه عادل أم لا فسيأتى حمل الفعل فيه على الصحة فكم فرق بين المسألتين .

نعم لو صدر البيع من شخص وشكنا فى صحته وفساده من جهة الشك فى كونه عادلا او غير عادل مى اعتبار العدالة فى الولي أو شكنا فى كونه وليا او غير ولى ولو كان عادلا فيحمل على الصحة فان المناط فى اصاله الصحة الذى هو تحقق الفعل فى الخارج والشك فى صحته وفساده موجود هنا ، فمقتضى اصاله الصحة يحمل بيعه على الصحة وهذا غير ما تقدم من صدور الفعل من غير أهله قطعا بحيث لا مجال لاصالة الصحة بوجه فانهم .

ثم لو اردنا اشتراء مال الصغير ممن نشك في انه عادل ليكون وليا عنه وكان تصرفه نافذا او فاسق لا ينفذ تصرفه فلا يمكن حمله على الصحة باصالة الصحة ، فانها انما تجرى في مورد تحقق الفعل في الخارج وشك في صحته وفساده كما عرفت ، ففي هنا لم يتحقق الفعل بعد ، فكيف يحمل على الصحة فاصالة الصحة لا يتكفل على اثبات ان المتصدى بالفعل الذي يريد ايجاده في الخارج ولى للصغير كما هو واضح .

ولا تجرى هنا قاعدة اليد أيضا لانها لا تجعل من لا ندري ولايته على الصغير وليا ويتضح ما ذكرناه بملاحظة ما تقدم من لزوم احراز ان الشراء لا بد وان يكون من العادل بمقتضى قوله عليه السلام وقام عدل على ذلك والا فلا يجوز الشراء وهذا غير ما ذكرناه من حمل فعله على الصحة مع الشك في الصحة والفساد اذ هو بعد تحقق الفعل وكان فيه موضوع اصالة الصحة تماما . وربما يقال بقياس ذلك بالشك في تصرف الولى من انه عادل أم لا ؟ فكما يحمل فعله على الصحة فكذلك هنا .

ولكنه من العجائب وجوابه يظهر من كلامه اذ توقفنا في حمل الشراء ممن لا نعلم انه عادل ام لا ، من جهة عدم العلم بعدالته وولايته اذ الولى على مال الصغير انما هو العادل فما لم نحرز ذلك لم نحرز ان الفعل صدر من الولى وان شرائنا ممن له التصرف في ماله فلا يجوز الاقدام عليه قبل الاحراز وهذا بخلاف ما صدر بالفعل عن الولى مع العلم بكونه وليا جزما وشكنا في عدالته وفسقه فان الولاية ونفوذ التصرف فيه محرز قطعاً و انما الشك في أمر آخر غير مربوط بالولاية وينفوذ التصرف فكم فرق بينهما .

ثم لو أخبر الفاسق على وقوع الفعل كاخباره على وقوع الصلاة على الميت أو بوقوع التصرف من العادل مثلاً ، لا يسمع اخباره اذ لا دليل على

حجية خبر الفاسق ولا دليل على الاعتبار فى خصوص المقام ، بل يسمع قول المخبر بوقوع الفعل وان لم يكن عادلا بناء على اختصاص ادلة اعتبار بالخبر بالاحكام وعدم شموله على الموضوعات وما نحن فيه ايضا كك فلا بد من ترتيب الاثر عليه من قيام البيئة على ذلك كما هو واضح لا يخفى فافهم .

والحاصل : انه يقع الكلام فى جهتين :-

الاولى : فى اعتبار العدالة فى تصرف المتصرف وعدم اعتبارها فيه .
والثانية : فى مشروعية معاملة الغير مع المباشر ، وانه هل يعتبر عدالة المباشر أم لا ؟ وانما لم نعتبر اعتبارها فى جهة الاولى .
أما الجهة الاولى : فقد عرفت ان المصنف لم نعتبر العدالة فى تصرف المتصرف فى مال الصغير مع فقدان الولي وتمسك فى ذلك بقوله عليه السلام عون الضعيف من أفضل الصدقة ، وقوله تعالى ((ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هى أحسن)) فيجوز ان يتصرف الفاسق فى مال الصغير ولو لم يستأذن من الحاكم .

وفيه انك قد عرفت عدم جواز تصرف الفاسق فى مال الصغير الا مع الاستئذان من الولي أو الحاكم ، وأما عون الضعيف من أفضل الصدقة فعلى تقدير قبول الصحة فلا دلالة فيه على المقصود ؛ ان هو ناظر الى مطلوبة الكبرى فلا يشمل ما يشك فى كونه عوناً ان لا يتكفل الكبرى على ايجاد الصغرى ، وكك قوله تعالى ((ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هى أحسن)) ان هو لا يثبت ان تصرف الفاسق من القرب الحسن مضافا الى دلاله الروايات المتقدمة على اعتبار العدالة كما عرفت ، ان فلا يجوز لغير العادل التصرف فى مال الصغير بمقتضى الاصل الذى عرفته .

وأما الجهة الثانية : اعنى جواز الشرى ممن ليس بعادل فقد اعتبر المصنف

العدالة هنا للرواية المتقدمة ، بل حكم بوجوب اخذ المال من يده ، و لا يمكن تصحيحه بحمل فعل المسلم على الصحيح باصالة الصحة اذ الموضوع هنا عنوان بسيط اعنى اصلاح مال الصغير فنشك في تحققه وعدمه فلا يحرر باصالة الصحة وليس ذلك مثلاً اتيان صلاة الميت فانها بعد تحققها في الخارج فنحمل على الصحة اذ الواجب هنا هي الصلاة الصحيحة وقد علم صدور اصلها من الفاسق واذ اشك في صحتها احرزت باصالة الصحة بخلافه هنا اذ عرفت ان الواجب هو العنوان البسيط فلم يتحقق في الخارج وهو كخيار الفاسق بوقوع الصلاة على الميت ثم نزله منزلة بلوغ البائع فانه لا يحرز باصالة الصحة ثم حكم بجريانها فيما اذا وجد الثمن في يد الفاسق من مال الصغير وتردد الامر بين كون الثمن ملكاً للصغير أو المثلثين فباصالة صحهما لمعاملة من الطرفين يحكم بكون الثمن من مال الصغير ثم امر بالتدبير .

ويرد عليه أولاً : انه ليس في الادلة السابقة ما يدل على ان الموضوع في في المقام هو اصلاح مال ومراعات الجال ليكون الشك فيه شكاً في أصل تحققه فلا يمكن احرازه باصالة الصحة ، بل الظاهر منها عدم جواز التصرف في ماله الاً بوجه عينه الشارع ، وذلك الوجه هو الوجه الحسن على ما ذكر في الآية ، فالموضوع في المقام هو عنوان القرب المشروط بكون على وجه حسن ، فاصل القرب محرز بالوجدان فشرطه فهو كونه بوجه حسن باصالة الصحة . وبالجمله انه لا وجه للمنع عن جريان اصالة الصحة بوجه ولو كانت الآية الاً بالتى هي أصلح فانه ح تكون الاصلحية شرطاً للقرب لا موضوعاً للحكم .

وثانياً : على تقدير كون الموضوع هو اصلاح المال فلا وجه لاجراء اصالة الصحة فيما اذا تردد الامر بين كون مال الصغير هو الثمن او المثلثين ، اذ مجرد التردد لا يوجب اجراء اصالة الصحة فاصل عنوان اصلاح المال مشكوك الوجود فلا يحرز باصالة الصحة فلا وجه له ان يفرق بين المسألتين بل يشكل الامر مع لو كان المتصدى هو العادل ، وشككنا فيه . كونه اصلاحاً حق الصغير

ومراعاة له أم لا؟ فيكون اصل عنوان الاصلاح مشكوكا فلا يحرز باصالة الصحة ولعل انى ما ذكرناه اشار بالامر بالتدبير، فافهم .

والذى ينبغى ان يقال انه ليس لنا دليل لفظى دل على حجية اصابة الصحة وكونها من الاصول المعتبر واما قوله ((ضع فعل اخيك المسلم على أحسنه)) فقد قرر فى محله انه خارج عن حدود اصابة الصحة التى من الاصول المعتبرة فى الفقه، فان مورد ضغ فعل اخيك على أحسنه هو عدم حمل فعل الاخ على الحرام، مثلا لو علم أنه تكلم بشئ، فيحمل على أحسنه من انه لم يفحش لا انه حمل على أنه سلم ليكون رده واجبا وكعامل معاملة فتحمل على انها ليست ربوية لا أنها معاملة صحيحة، فالمقصود أنه حكم اخلاقى نظير صدق اخيك ولو يجئك خمسون قسامة فكذبهم فمعناه لا ترتب الاثر على قولهم فاحمل كلامه على احسنه لا انه كذبهم واحملهم على الكذب .

وانما الدليل على اعتبارها السيرة القطعية المستمرة فى بعض الموارد والظاهر ان الضابطة فيها هو ما كان الفاعل الذى يحمل فعله على الصحة مسلطا على التصرف وما لكا له ويعد احراز سلطنته عليه فاذا شك فى بعض الشرائط فيكون فعله محمولا على الصحة والوجه فيه هو ان السيرة دليل لبي لا يؤخذ بها الا بالمقدار المتيقن وعليه فلا يجوز لأن يحمل الفعل الصادر من الفاعل الذى لا ندري كونه مالكا على التصرف وعدم كونه مالكا عليه على الصحة فلا يمكن الحكم بصحة المعاملة اذا صدر الفعل من الفاسق وشك فى ان الثمن هو مال الصغير او المثلث وهكذا لا يمكن الحكم بالصحة باصالة الصحة اذا صدر الفعل من الفاسق ولكن نحتمل انه استأذن من العادل أو من الولي أم لا لعدم احراز مالكيته على التصرف فلا يكون موردا للسيرة وهكذا ومن هنا لا يمكن اجراء اصابة الصحة وتصحيح عقد الوكالة بها اذا شك فى كون البايع وكلا من قبل المالك او فضوليا فى بيعه، هذا ان لم يحرز انه مالك للتصرف حتى يحمل فعله على الصحة ويكونه بعنوان الوكالة ومن هذا

القبيل الشك في البلوغ وهكذا كل ما كان من هذا القبيل ، والوجه هي كلمة واحدة وهو كون الدليل على اصاله الصحة هي السيرة فهي لبينة فيؤخذ بالمقدار المتيقن فلا يشمل الموارد المشكوكة فال مورد المتيقن لها هو ما ذكرناه . لا يقال انه اذا اعتبر في جريان اصاله الصحة مالكية المتصرف على التصرف فبما اذا تحملون على الصحة فما اذا تردد البيع الصادر من البائع بين كونه بيعا صحيحا أو بيعا ربويا مع عدم كونه مالكا على ايجاد البيع الربوي . فانه يقال انه يكفي في ذلك مالكيته على الطرف الذي تحمل فعله عليه باصاله الصحة فلا يلزم كونه مالكا على جميع اطراف المحتملات كما لا يخفى فيكفي في المثال المذكور كونه مالكا على ايجاد البيع الصحيح فيحمل عليه مع التردد بينه وبين البيع الفاسد هذا كله فيما اذا لم يكن المال في يد المتصرف ، واما اذا كان ذواليد على المال وكان المال تحت يده فادعى كونه مالكا للتصرف بكونه وليا أو مستأذنا منه مع امكان ما ادعاه فهل يمكن حمل فعله على الصحة هنا أم لا ؟

الظاهر أنه لا يمكن حمله على الصحة هنا ايضا لعدم السيرة على ذلك بل لا بد وان تؤخذ المال منه فضلا عن نفوذ تصرفه فانه مع العلم بكونه غير مالك وان ما بيده مال الصغير فمجرد احتمال كونه مالكا على التصرف بالاستيذان أو الوكالة من وليه أو كونه وليا لا يجوز حمل فعله على الصحة لعدم العلم بجريان السيرة فيه ، بل يكفي الشك في عدم الجريان لما عرفت من كونها دليلا لبينا فيؤخذ القدر المتيقن منه فما لم يكن عالم بالسيرة فلا يمكن حمل فعله على الصحة .

نعم ، يمكن الحمل فعله على الصحة لو كان ظاهر الحال تقتضي مالكيته واعترف بعدم كونه مالكا ، بل وكيفا من قبله أو مأذون منه بحيث لولا الاعتراض لعمول معه معاملة المالك كما اذا اردنا ان نشترى شيئا من البقال فقلنا

اعطه بسر كذا ، فقال انه مال الغير او مال اليتيم لا اعطى الا بئمن كذا ، فليس لنا ان نأخذه ونقول فقد اعترفت بكونه مال الغير فاثبت وكالتك عنه ، بل يصدق قوله فيحمل معاملاته على الصحة اذ السيرة قائمة على ذلك في امثاله فلم يتوقف أحد في المعاملة عليه .

وبالجملة فموارد الا مطئنانا الشخصيات الخارجية عما ذكرناه من عدم حمل فعل الغير على الصحة ، اذ يحمل فيها فعل الغير على الصحة ، واما لو علمنا انه استولى على مال الغير فلاندرى انه وكيل في التصرف أولا فيدعى الوكالة ويتصرف فيه ، فلا يكون تصرفه هذا نافذا فلا يمكن ترتيب الاثر عليه . ثم من قبيل ما ذكرناه من اشتراط حمل فعل المسلم على الصحة بكونه مالكا على التصرف ترتيب الاثر بقول الاحكام الشرعية ، او مدعى التولية على وقف ونحوه ، فانه اذا شككنا في عدم مالكيته على التصرف من جهة الشك في اجتهاده او عدالته او في الجهات الاخرى فلا يجوز أن يحمل فعله على الصحة لعدم شمول السيرة عليه .

نعم ، لو احرزنا مالكيته على التصرف وشككنا في الشرائط الاخرى ، فأصالة الصحة في فعله وقوله وحكمه جارية بلا اشكال ، فافهم . قوله : ثم انه هل يشترط في ولاية غير الأب والجد ملاحظة الغبطة لليتيم أم لا ؟

أقول : المشهور اعتبار المصلحة في التصرف في مال اليتيم ، بل عن بعضهم الاجماع على ذلك بل عن التذكرة في باب الحجر كونه اتفاقا بين المسلمين واستدل عليه المصنف بقوله تعالى ((ولا تقرّبوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن)) وذكر حيث ان توضيح الآية لم يذكر على ما ينبغي في كلام أحد من المتعرضين لبيان آيات الاحكام ، فلا بأس بتوضيح ذلك في هذا المقام

ومحصل كلامه ان القرب في الآية يحتمل معاني اربعة :-

الاول : مطلق التقليل والتقلب ولو من مكان الى مكان فلا يشملها ليس فيه تقليل بابقائه عند أحد أو على حاله .

والثاني : وضع اليد عليه بعد كونه بعيدا عنه فيكون النهي نهيا عن ذلك ، فلا يشمل حكم ما بعد الوضع .

الثالث : ما يعد في العرف تصرفا كالاقتراض والبيع والاجارة وشبهها .
الرابع : مطلق الامر الاختياري المتعلق بمال اليتيم اعم من الفعل و الترك فالمعنى لا تختاروا في مال اليتيم فعلا أو تركا الا ما كان أحسن من غيره .

وأما لفظ الاحسن في الآية يحتمل ان يراد به ظاهره من التفضيل و يحتمل أن يراد منه الحسن نظير قوله تعالى ((فأولى الارحام بعضهم أولى ببعض)) وعلى الاول فيمكن أن يؤخذ التفضيل المطلق أى لا يجوز التصرف في مال اليتيم الا بوجه يكون أصلح من غيره من التصرفات ، أو يكون المراد به الافضلية على الترك أى قريبا يكون أحسن تركه وعلى الثانى فيمكن أن يراد بالاحسن ما يكون فيه صلاح فلا يجوز التصرف اذا لم يكن فيه صلاح ويمكن أن يراد به ما لا مفسدة فيه ، وان لم يكن فيه صلاح أيضا ثم اختار من احتمالات القرب الاحتمال الثالث ومن احتمالات الاحسن الاحتمال الاول أى ما يكون بمعنى التفضيل المطلق ، وعليه فاذا كان بيع مال الصغير أصلح ، فبعناه بعشرة دراهم ، ثم فرضنا أنه لا يتفاوت ابقاء الدراهم لليتيم أو تبديله بالدينار فاراد الولي أن يجعله دينارا ، فلا يجوز بعد كونه أصلح من تركه ، بل هما سيان وأن كان يجوز ذلك من الاول اذا كانت المصلحة في الابتداء ففى تبديل المال بالنقد من غير فرق فى تبديله بالدينار أو الدرهم و أما لو

جعلنا الحسن بمعنى لامفسدة فيه فيجوز ذلك كما يجوز لو أخذ بالاحتمال الرابع للقرب اذ كما ان الولي مخير فى الاول بين جعله دينارا أو درهما فكذلك له التخيير بقاء اذ ليس لاحد الفردين مزية على الاخر لا فى الابتداء ولا فى الاستدامة فيكون القدر المشترك بينهما هو الحسن فيكون مخيرا ابتداء واستدامة .

ثم قال ان الانصاف هو أن مرجوحية المعنى الرابع فى نظر العرف ثم استظهر من بعض الروايات ان المناط فى جواز التصرف فى مال اليتيم هو عدم الضرر عليه كما ان المناط فى الحرمة وجود الضرر عليه .

والذى ينبغى ان يقال ان شيئا من المعانى الاربعة لا يرتبط بالقرب اما الاحتمال الثالث فلأن مثل البيع والاقتراض والاجارة ونحوها مما يعد فى العرف تصرفا ليس قريبا فانه هو الاتيان وليس فى امثال ذلك قرب و اتيان بوجه واما المعنى الرابع فهو ليس بتمام فى نفسه ، بل يعد جعله من معانى القرب من العجائب اذ لا يصدق القرب على الترك وعلى الاعدام فهل يقال لمن ترك شيئا انه قرب منه .

وأما المعنى الثانى فلا وجه له أيضا اذ لا وجه لتخصيص القرب بالابتداء وعدم شموله للاستدامة فانه تخصيص بلا مخصص وكذا لا وجه للرابع وتخصيصه بالتقليب والتقلب وعدم شموله لابقائه فى حاله أو عند احد مع انه يمكن أن يكون نفس الابقاء عند أحد استيلاء عليه ، بل معنى القرب هو الاتيان الى الشئ خارجا والاستيلاء فتارة ينسب الى الافعال كقوله تعالى ((ولا تقربوا الفواحش)) والاخرى الى الاعيان كقوله تعالى ((ولا تقربوا مال اليتيم)) فالمعنى هنا والله العالم انه لا يجوز الاستيلاء على مال اليتيم وتملكه الا بوجه يكون حسنا ومصلحة وعليه فيكون النهى متمحضا للتكليف لعدم ارتباط

الاية بالمعاملات بوجه ليكون النهى ارشادا الى الفساد كما ذكرنا مرارا
من كون النهى فى باب المعاملات ارشاد الى الفساد .

وبالجملة ان الاية خارجة عن المعاملات وليست لها تماس بها لكى
يباحث فى فسادها وعدمها ، بل هى مسوقة للنهى عن أكل ماله والاستيلاء
عليه فهى نظير على اليد ما اخذت حتى تؤدى .

ثم انه لا يفرق فى ذلك بين كون الاستيلاء حدوثا أو بقاء فلو كان مال
زيد الصغير ودیعة عند عمرو فالى سنة احزره ، ثم استولى عليه و تملكه و
تصرف فيه تصرفا المالك فتشمله الاية ايضا اذ النهى منحل الى نواهى
عدیة على نحو العموم الاستغراقى .

ثم اختلف فى ان المراد بالتى أى شىء فقیل انها كناية عن النية أى
لا تقربوا مال الیتیم الابنية حسن ، فيكون الباء صلة زائدة . وقيل ان المراد
منها الكيفية أى لا تقربوا مال الیتیم الا بكيفية حسن وذكرنا سابقا ان المراد
منها الطريفة ويكون الباء للسببية وليس هو وصفا للقرب كما توهم والا كان
الصحيح ان يقال الا بالذى هو أحسن ، ثم لا شغل لنا فى انه أى شىء
اريد منها او من الاحسن بعد مما علمت خروج الاية عن باب المعاملات و
كونها ناهية عن أكل مال الیتیم والاستيلاء عليه بأى نحو من انحاء التصرفات
كما انه لا شغل لنا للبحث فى أنه أى طريق ليجوز التصرف فى مال الیتیم
على هذا الوجه بعد ما عرفت انه لا ولاية لاحد على الصغير والتصرف فى
ماله من الفقيه والحاكم الشرع فضلا عن عدول المؤمنین وكيف بفساقهم حتى
التصرفات التى كانت على مصلحة الصغير فضلا عما لا مصلحة فيه أو فيه ،
مفسدة لماله الا فى مورد خاص فهو صورة موت الشخص فأريد بيع ماله
فدلت الرواية على قيام العدل بذلك وبيعه من قبلهم وانما التصرف يجوز

في ماله حسبة وان نظر الشارع تعلق بحفظه وحفظ ماله من كل احد فاذا شوهده ان داره تخرب او ماله يتلف او هو نفسه في معرف التلف فيجب لكل أحد على مراتبهم حسبة يحفظوا ماله ونفسه واما في غير تلك الموارد فلا يجوز لاحد أن يتصرف ولو كان على مصلحة الصغير فكيف ما اذا لم يكن فيه صلاح ، فافهم .

قوله : نعم ربما يظهر من بعض الروايات ان مناط حرمة التصرف هو الضرر .

أقول : قد عرفت عدم دلالة الآية على الولاية فضلا عن اعتبار المصلحة في تصرفهم بل لا بد من العمل بمقتضى الاصل حيث علمنا جواز التصرف في مال اليتيم في بعض الموارد حسبة كما اذا كان في شرف الخراب فانه يجوز بل يجب البيع وتبديله بالاحسن واما بيع ماله ابتداءً ولو كان اصلح فلا يجوز للفقهاء فكيف بغيره الا في موارد القسمة قد ورد النص بقيام العدل عليها وعلى هذا فلا بد من الاقتصار بالقدر المتيقن من التصرف فهو صورة اختيار الاصلح فلو كان هنا مشتريان فيشتري أحدهما بخمسين والآخر بمائة فلا يجوز بيعه بخمسين الا اذا كان في بيعه بمائة ما يوجب التشويش والاضطراب لكون المشتري شخصا متقلبا بجعل الخيانة في معاملاته .

وربما قيل ان المناط عدم الضرر فقط وان لم يكن فيه نفع لروايتين : — أحديهما : رواية الكاهلي عن الدخول على اليتامى فقال عليه السلام ان كان في دخولهم عليهم منفعة لهم فلا بأس ، وان كان فيه ضرر فلا ، و استظهر منها المصنف ان المراد من منفعة الدخول ما يوازي عوض ما يتصرفون من مال اليتيم عند دخولهم فيكون المراد بالضرر في الذيل ان لا يصل الى الايتام ما يوازي ذلك فلا تنافي بين الصدر والذيل .

وزعم بعضهم ان الرواية انما تعرضت لحكم صورتين احديهما صورة وجود المنفعة لليتامى والثانية صورة الضرر منهم ، واما الصورة التى يوازى النفع مع الضرر بحيث لم يبق فى البين لانفع ولا ضرر فسكوت عنها و قوله عليه السلام فى الذيل ان فيه ضرر عليه فلا يجوز بيان لاحد شقى المفهوم لكونه اغلب فتكون الرواية اجنبية عن اعتبار عدم الضرر فقط فى تصرفات الولى و لكن الظاهر ان ما فهم المصنف من الرواية هو الوجيه و ذلك من جهة ان طبع الدخول على اليتامى لا يخلو عن الضرر لكونه مستلزما لاستخدام دارمهم والاكل من طعامهم والجلوس على بساطهم الى غير ذلك من التصرفات التى لا شبهة فى كونها فى نفسها ضررا عليهم فدخولهم على اليتيم بحسب الطبع ضرر عليهم وعلى هذا فنظر الامام عليه السلام من التجويز فيما اذا كان دخولهم عليهم منفعة ملاحظة الموارد بين ما يصل اليهم من الداخلين وبين ما يقع عليهم من الضرر فيحكم بالجواز مع وجود النفع لهم وبعدمه مع كونه ضررا عليهم وعليه فلا يكون فى البين شق ثالث . ولكن الظاهر ان الرواية خارجة عما نحن فيه اذ هى ليست متعوضة لجواز بيع مال الصغير والتصرف فيه وان كان اصلح لهم ، بل قلنا لا يجوز التصرف الا بالمقدار المتيقن الذى تقتضيه الحسبة الا فى مورد القسمة ، بل هى متعوضة لبيان جواز الدخول عليهم والاكل من اموالهم اذ الم يكن فيه ضرر بأن يصل منهم اليهم فى مقابل ماورد عليهم من الضرر ولو كان النفع امرا اعتباريا كدخول الشخص الشخص عليهم بحيث يوجب ذلك عدم جرئة الناس عليهم ، بل هذا المقدار الذى تعرض له الرواية امر وجدانى ، بل مما يحكم به العقلاء اذ لو لم يدخل عليهم أحد ولم يصل الي امورهم لملاحظة الاصلح فالاصح لم تحفظ كيانهم ووقعوا فى معرض التلف

الثانية :رواية ابن مغيرة قلت لابي عبد الله عليه السلام ان لى ابنة أخ
يتمة فريما اهدى لها الشيء فاكل منه ثم اطعمها بعد ذلك الشيء من
مالى فاقول يا رب هذا بهذا قال لا بأس فقد ظهر جوابها من الرواية
الاولى ايضا ، فان غرض الامام عليه السلام ملاحظة مصلحة اليتيم في لدخول
عليه والاكل مما اهدى اليهم فان المهدى اليهم عادة يكون أكثر مما يكفيهم
من الغذاء فالزائد عنه يكون فاساد واما اذا ورد عليهم شخص آخر وأكل
ذلك فاعطا اياهم مالا آخر في بدله فيكون اصلح لهم بلا شبهة فهي خارجة
عن حدود المعاملات ، كما لا يخفى .

وبالجملة مورد الروايتين غير المعاملات من الامور التي قد حكم العقلاء
على جوازه ورضى به الوجدان كما هو واضح ، هذا تمام الكلام في الولاية .

الكلام في بيع العبد المسلم على الكافر

قوله : مسألة : يشترط فمن ينتقل اليه العبد المسلم ثمنا او مثننا ان
يكون مسلما .

أقول : من جملة شرائط المتعاقدين أن يكون المشتري مسلما اذا كان
المبيع عبد مسلما فلا يجوز نقل العبد المسلم الى الكافر وهذا الحكم لا
يختص بالبيع ، بل يجرى في جميع ما يوجب تملك الكافر المسلم ولو كان
بغير البيع اذ الغرض عدم تملك الكافر على المسلم بناء على عدم جوازه
لاحرمة البيع منهم واستدل على ذلك بوجوه :—

الاول : التسالم بين الفقهاء على عدم الجواز ودعوى الاجماع عليه ،
فعهدتة على مدعيه فيكون ذلك حجة لمن يطئن به .

الثاني : الروايات الواردة في عدم استقرار ملك الكافر على المسلم و

استدامته بانه لو ملكه قهرا بارث بان كان العبد المسلم تحت يد الكافر فاجبر على البيع فمات وانتقل الى وارثه فبيع على الوارث فيعطى ثمنه منهم لا ان العبد المسلم كان للكافر من غير أن يجبر بالبيع فمات وانتقل الى الوارث والاخبار الواردة في اسلام العبد الكافر في ملك سيده فانه بيع عليه او كانا مسلمين فارتد المولى وكفر فانه بيع العبد عليه وهكذا فيستفاد منها عدم استدامة ملك الكافر على المسلم وانه لا يستقر بقاء فيدل على عدم الملك حدوثا أيضا ان لا يفرق فيه بين حدوث والبقاء فاذا لم يرض الشارع بذلك بقاء لم يرض به حدوثا أيضا ونزلوا ذلك بمنزلة استفاد تحرمة تنجيس المسجد من الامر بالازالة ان لو لم تكن التنجيس محرما لم يكن وجه لوجوب الازالة وأيضا نظير ذلك ما اذا امر باخراج أحد من الدار، فانه يستفاد منه حرمة ادخاله الدار فان غرض المولى عدم وجوده فيها وكونه مبعوضا له لا مجرد اخراجه وادخاله ثانيا .

وفيه ما اجاب به المصنف ان الامر بازالة ملك الكافر عن المسلم بقاء حكم تكليفي بحيث يحرم ابقاعه في ملكه ويجب اخراجه عنه فلا يدل على عدم ملكه ابتداء الذي هو من الاحكام الوضعية نعم يدل على عدم كون ملكه مستقرا حدوثا كما دل على ذلك بقاء .

وبعبارة اخرى لا دلالة فيها على ازيد مما تدل على حكم البقاء فهي تدل على وجوب ازالة ملك الكافر عن العبد المسلم بقاء وجوبا تكليفيا فيدل على حرمة تملك الكافر العبد المسلم أيضا تكليفيا ، واما انه لا يملك بالشراء او بالصلح او بالهبه فلا يستفاد منها .

نعم ، لودلت تلك الروايات على اعتناق العبد المسلم في ملك الكافر بقاء لدلت على عدم ملكه له حدوثا أيضا وليس الامر كك وانما هي متعرضة

لجهة الحكم التكليفى فقط من جهة البقاء كما لا يخفى .

ومن هنا ظهر الجواب عن النص الوارد فى عبد كافرا سلم فقال أمير المؤمنين عليه السلام اذهبوا فبيعوا من المسلمين وادفوا ثمنه الى صاحبه ولا تقروه عنده .

ووجه الظهور ان التخصيص بالمسلمين انما هو من جهة ان الداعى على الامر بالبيع هى ازالة ملك الكافر والنهى عن ابقائه عنده فلا يحصل ذلك الغرض بنقله الى كافر آخر فلا يدل ذلك على فساد بيعه من الكافر ابتداءً وعدم صحته وان الكافر لا يملكه من الاول .

ولا وجه لما ذكره شيخنا الاستاذ من ان أمر الامير المؤمنين عليهما السلام بالبيع من المسلم ونهيه عن الاستقرار عند الكافر يدل بالملزمة العقلية على عدم تملك الكافر العبد المسلم ملكا مستقرا فهى نظير ما لو قيل ازل النجاسة عن المسجد فكما يفهم منه حرمة ادخال النجس فيه كذلك يستفاد من عدم استقرار ملك الكافر على المسلم عدم حدوث ملكه عليه كذلك .

لما عرفت من عدم الملازمة بينهما بوجه فما افاده المصنف متين جدا و بعد بيانه على الذى فى المتن لا يبقى مجال لما ذكره شيخنا الاستاذ بل لانفهم معنى كلامه .

والحاصل : انه استدل على عدم تملك الكافر للمسلم بوجه : —

منها : التسالم فهو راجع الى وجدان كل أحد فمن يطمئن به في صدقه ومنها : الاخبار الواردة فى موارد عديدة الدالة على وجوب بيع العبد المسلم على الكافر .

وفيه انها تدل على وجوب ازالة العلة المالكية للكافر من العبد المسلم بقاء وجوبا تكليفيا فلا يدل على عدم صحة التملك حدوثا ورضا .

نعم ، لو كانت دالة على اعتاقه عليه بقاء في تلك الموارد لدلت على عدم حدوث الملكية حدوثاً أيضاً للملازمة العرفية بينهما وليس كذلك .
ومنها : ما عن الامير عليه السلام ولا تقرّوه عنده فبيعه من مسلم .
وفيه اولا ما تقدم من انها تدل على حرمة ابقاء العبد المسلم في ملك الكافر تكليفا فلا يدل على عدم التملك حدوثا وضعا بل تكليفا فتقيده عليه السلام بالبيع من مسلم من جهة عدم حصول الغرض وهو ازالة ملك الكافر عن المسلم بالبيع من غيره فالنهي عن التقرر عنده نهى تكليفي محض .
وثانيا : ان الامر بالبيع والنهي عن ابقائه عند الكافر هو الامير عليه السلام ولا شبهة بيعه من الكافر حرام فهو عليه السلام لا يأمر بالحرام .
وبالجملة الرواية اجنبية عن تملك الكافر العبد المسلم ابتداء .
ومنها الآية المباركة ((لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا))
بدعوى ان تملك الكافر المسلم بالبيع او بغيره سبيل عليه فهي منقضية بالآية المباركة .

قال المصنف : ان باب المناقشة فيها واسع ثم أشكل عليها بوجوه و قبل جميع المناقشات ان السبيل عبارة عن السلطة الخارجية فالملكية من الامور الاعتبارية فلا يصدق عليها السبيل .

الثاني : ماورده المصنف اولا ان الآية لا دلالة فيها بنفسها ولو بقرينة السياق على المطلوب اذ مقتضى النفي بلن التابيدية هو نفي السبيل من الكافر الى المسلم في آن من الانات فهذا المعنى غير قابل للتخصيص بوجه فيعلم من ذلك ان المراد منه ليس نفي السبيل تكوينيا بداهة ثبوته للكافر على المسلم في جميع الازمنة او في أكثرها لكون المؤمن في ذلّ ومشقة دائما ولا ان المراد نفي التملك ثبوت ملكيته عليه كثيرا كما

اذا كان عنده عبد مسلم فلم يلتفت اليه المسلمون ليبيعوه فمات وانتقل الى وارثه او ارادوا بيعه فمات أو لم يقدرُوا على بيعه فمات وانتقل الى وارثه فان فى جميع هذه الصور تملك الكافر للمسلم ، بل تسالم الفقهاء على جواز بيع المسلم من الكافر اذا كان ممن ينعقد عليه فيتجلى من ذلك كله ان الاية اجنبية عن هذه الامور والاّ لزم القول بالتخصيص فقد قلنا ان الاية آتية عن التخصيص .

اذن فلا بدّ وان يراد من الاية معنى لا يقبل التخصيص ولو بقرينة ما قبلها وهو قوله تعالى ((والله يحكم بينهم)) ومن الواضح ان الحكومة الالهية بين العباد مختصّ بالآخرة فتكون الاية راجعة اليها اذ فيها ليس للكافر على المسلم سبيل بوجه فان الله يحكم بينهم دون غيره ، فلا ظلم فى حكمه تعالى .

وبالجملة مقتضى ظهور نفس الاية ومقتضى سياقها وصدورها اختصاصها بالآخرة فلا يشمل السبيل الدنيوى فضلا عن شموله على التملك . هذا حاصل ما ذكره المصنف مع التوضيح والاضافة منا فلا مناص عنها بوجه .

ثم ناقش ثانياً بأنه لو اغمضنا النظر عما ذكرناه وقلنا بشمولها بالسبيل الدنيوى وتملك الكافر المسلم فلا يساعد ما ورد فى تفسيرها من ارادة الحجة عن السبيل وان الاسلام لعلو شأنه ورفعة مقامه ومكانة حقانيته ووضوح حججه وبياناته يعلو على كل الاديان ولا يعلو عليه دين ومذهب ، فالمراد من الاية هو نفى تفوق حجة الكافر على حجة الاسلام كما خاطب النبي الاكرم (ص) اهل الجاهلية مرارا هل لكم من سلطان وبينة وحجة وقد نطق بذلك القرآن المجيد فى موارد عديدة والروايات المتكثرة وان

الكافرين كلما طال بوه عن النبي (ص) من البيئات فاتاه ولكنهم عجزوا عن مقاومته بالحجج والبيانات وقد ورد في تفسيره ان قوما زعم بذك عدم قتل الحسين عليه السلام ، بل رفعه الله فألزمهم الامام عليه السلام بانه وقد قتل من هو اشرف منه أعنى على وابنه الحسن (ع) وبانه لو كان الامر كك ، فلم قتل الانبياء كما حكاه الله تعالى في كتابه ، بل المراد انه ليس للكفار حجة على المسلمين فانهم يغلبون عليهم في كل حجة والآل السيرة العملية جرت على أن المسلمين من المظلومين والمقهورين من زمن آدم الى هذا الزمان ، اذ أول من تصدى الى ذلك ابن آدم قابيل حيث قتل هابيل ، فجرى الحسد والعداوة بين الناس ، بل في بعض الاخبار : ما منّا الاّ مسموم أو مقتول . فيعلم من جميع ذلك ومما ورد في تفسير الآية من العيون المشار اليه ان المراد من الآية نفى الحجة في الدنيا والآل فمن جهة غير الحجة فالكفار لهم سبيل على المؤمنين بل ارب ثقال المصنف وتعميم الحجة على معنى يشمل الملكية وتعميم الجعل على وجه يشمل الاحتجاج والاستيلاء لا يخلو عن تكلف .

وفيه انه يمكن المناقشة في هذا الوجه من جهة ان الحجة و ان لم تشمل الملكية الاّ ان تفسير الآية بها لا يوجب اختصاصها بها بل من الممكن ان يراد من السبيل معنى جامع ومفهوم عام يشمل الحجج وغيرها و يكون التفسير بالحجة من باب بيان المصداق وعليه فيشمل السبيل الملكية أيضا مع قطع النظر عن عدم شموله لها في نفسها .

وبالجملة لو امكن شمول السبيل على الملكية فتفسير الامام عليه السلام الآية بالحجة لا يوجب عدم شمولها للملكية ، بل يمكن شمولها لو اريد من السبيل معنى جامع وقد ورد في هذا المعنى وان تفسير آية بفرد ليس

تخصيصا لها به ، بل من باب تطبيق الكلى على الفرد اخبار ذكرها فى كتاب
سمى مقدمة البرهان وفيها ان القرآن يجرى كما تجرى الشمسى و القمر
فلو ان آية نزلت على قوم فلا يختص به والاّ نفذ القرآن بزوال القوم ، بل من
باب التطبيق .

وعليه فلو طبق الجبت والطاغوت بالشيخين فليس معناه انه لا يمكن
ارادة غيرهما منها ومن هذا تنحل شبهات كثيرة فى ذلك الباب وقد ذكرنا
تفصيل ذلك فى بحث التفسير .

ثم ناقش الشيخ فى الاية ثالثا بعد الغض عن المذكورات من جهة
تعارض عموم الاية مع عموم مادّل على صحة البيع ووجوب الوفاء بالعقود و
حل أكل المال بالتجارة وتسلط الناس على أموالهم وحكومة الاية عليها
غير معلومة .

وفيه انه لا يفهم ما يريد من هذه المناقشة اذ لو قلنا بتقديم عموم (أوفوا
بالعقود) على الاية المذكورة كما هو الظاهر اذ عمومها لوضع لوضع الجمع
المحلى للعموم فيها فيشمل مورد النزاع فيحكم بصحة بيع عبد المسلم من
الكافر ، والاّ فالتعارض بينهما بالعموم من وجه ، ففى مورد الاجتماع يحكم
بالتساقط وتكون اصالة الفساد محكمة فلا يكون وجه للصحة ، ح بل تكون
النتيجة نتيجة التمسك بعموم نفي السبيل كما هو واضح .

ثم قال مضافا الى ان استصحاب الصحة فى بعض المقامات يقتضى
الصحة اذا كان الكافر مسبقا بالا سلام أو كان العبد مسبقا بالكفر ، فان
فيها نستصحب صحة البيع الثابت قبل الكفر ، وفى غير هذه الموارد نحكم
بالصحة لعدم القول بالفصل ولا تعارضه اصالة الفساد فى سائر الموارد
لحكومة ، استصحاب الصحة عليها .

وفيه ان كلامه هذا من اوله الى آخره غير صحيح اذ الاستصحاب هنا تعليلي لا نقوله به لعدم ثبوت الحكم المنجز هنا لنستصحيه ، بل الثابت قبل الكفر أنه لو باع لصح فاستصحابه تعليل بلاشبهة .

وثانيا : انه من استصحاب الاحكام فلا نقول به .

وثالثا : ان الكافر والمسلم في نظر العرف موضوعان متباينان ، فاذا كفر المولى او أسلم العبد فلاوجه لاستصحاب حكم ما قبل الكفر و الاسلام لتبدل الموضوع في نظر العرف .

ومع الغض عن جميع ذلك ، فلا وجه لعدم القول بالفصل في الاحكام الظاهرية وانما هو في الاحكام الواقعية ، واما الاحكام الظاهرية فالتفكيك فيها من الكثرة بمكان ولا يلزم اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر فهو قياس باطل مثلا لو كان هناك ماء ان كلاهما بمقدار معين ، فكانت الحالة السابقة في أحديهما الكرية وفي الاخر القلة فاستصحاب كل من الحالتين يغاير استصحاب الحالة الاخرى لكون كل منهما تابعا على شك و يقين ، فليس لاحد ان يجرى الاستصحاب في احدهما ويحكم بثبوت الحكم في الاخر بالملازمة بينهما ، لكونه اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر فهو قياس و هكذا لو ترضا بأحد ، اطراف العلم الاجمالي غفلة فيحكم ببقاء الحدث و طهارة البدن الى غير ذلك من الموارد ومن هنا قلنا بانّ سلمان لو استصحتبت حكما من احكام الشرايع السابقة لا يثبت ذلك في حقنا بالاشراط في التكليف فان الاستصحاب تابع للشك واليقين من كل أحد فشك السلمان و يقينه غير الشك واليقين الموجود فينا .

وبالجملة مورد عدم القول بالفصل في الاحكام الواقعية لوجود الملازمة

بينها دون الاحكام الظاهرية لعدم وجود الملازمة بينها كما عرفت .

على انه مع الغض عن جميع ذلك وتامة عدم القول بالفصل فلا وجه لمعارضة اصاله الفساد فى مورد آخر فهو ببيع العبد المسلم ابتداءً من الكافر مع اصاله الصحة فى الموردین المذكورین الذین جرى فيها الاستصحاب، نعم جريانها فى مورد واحد ومعارضتها فيه تقديم اصاله الصحة على اصاله الفساد للحكومة لا ريب فيه، ولكنه غير تعارضها اذا جرى فى موردین، بل يعمل بكل منهما فى مورد من غير تعارض وتمانع أصلاً .
والحاصل : أن حاصل كلام المصنف هو لو كان العبد والمولى كافرين فأسلم العبد أو كان المشتري مسلماً فكفر فانفى هذه الموارد يجرى استصحاب صحة البيع الثابت قبل الكفر والاسلام وفى غير هذه الموارد يتم المطلب بعدم القول بالفصل وعلى تقدير عدم جريان عدم القول بالفصل فأصاله الصحة فى هذين الموردین يعارض باصاله الفساد فى ساير الموارد، كما اذا لم يعلم الحالة السابقة فان مقتضى اصاله الفساد اعنى عدم انتقال مال أحد الى شخص آخر جارية فيها فيقع المعارض بينهما فتقدم اصاله الصحة على اصاله الفساد للحكومة .

ويرد عليه أولاً : ان الاستصحاب هنا تعليقى، فلانقول بجريانفلا نقول بحجيته فى الاحكام التعليقية، ومع الغض عنفلا يجرى فى الشبهات الحكمية ومع الغض أيضاً فالموضوع هنا متبدل حيث ان موضوع الجواز فى أحدهما الكفر والاخر الاسلام قد تبدل كل منهما الى الاخر فهما فى نظر العرف من المتباينين فيكون الاستصحاب اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر .

وثانياً : ان عدم القول بالفصل بناءً على اعتباره وحجته انما يتم فى الاحكام الواقعية أى الاحكام الثابتة بالامارات مع القطع بالملازمه بينهما واما الاحكام الظاهرية أى الاحكام الثابتة بالاصول سواء كانت محرزة أو غير

محركة فلا يجري فيها ولذا يحكم في مقدار خاص من الماء تارة بالقلة اذا كان مسبوقا بها ، واخرى بالكثرة اذا كان مسبوقا بها ، ويحكم في مكان خاص بوجوب القصر تارة وبوجوب الاتمام اخرى لاختلاف الحالة السابقة الى غير ذلك من الموارد الكثيرة التي وقع التفكيك فيها في الاحكام الظاهرية .
والوجه في ذلك : ان جريان الاستصحاب تابع لوجود اليقين والشك فainما وجدا نحكم بجريانه والا فلا ، سواء توافق مفادهما ام تخالفا ، كما لا يخفى .

وثالثا : ان اصاله الصحة انما تعارض اصاله الفساد في العقود متقدم للحكومة اذا كانا واردين على مورد واحد كما اذا شك في ان عقد الفلاني صحيح او فاسد ، فمقتضى عدم انتقال مال كل من المتعاملين الى الآخر هو الفساد ومقتضى اصاله الصحة هو الصحة فتكون مقدمة على اصاله الفساد لحكومتها عليها ان لو لم تتقدم لكانت ملغاة ان ما من مورد من موارد اصاله الصحة الا فاصالة الفساد فيه موجودة فلو كانت حاكمة على اصاله الصحة لم تكن فائدة في جعل اصاله الصحة .

وأما في الموردين ، بان كان الجارى في مورد هي اصاله الصحة ، كالمثالين المتقدمين ، وفي مورد آخر هي اصاله الفساد فلا تكونان من المتعارضين فضلا عن تقدم اصاله الصحة على الآخر للحكومة .

وبالجملة لا دليل على عدم جواز بيع العبد المسلم من الكافر ، نعم لو تم هنا اجماع اخذ به والا فنحكم بالجواز ، وما قوله (ص) : الاسلام يعلموا ولا يعلم عليه ، شيء فمضافا الى ضعف السند فيه ان المراد منه علو نفس الاسلام لوضوح محجه وبراهينه وبيناته ليتم لله الحجة البالغة ويهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكون للناس حجة بعد الرسل

لا علو المسلمين على الكفار بداهة مشاهدة علو الكفار على المسلمين كثيرا بل المسلمون مظلومون فى كل دورة وكورة كما اشرنا اليه قبيل هذا .
ثم لو بنينا على عدم الجواز فهل يختص الحكم بالبيع فقط أو يجرى فى غيره كمطلق تملك المنفعة أو تملك عينه بالصلح أو كان العبد مورد الحق الكافر كالأرتهان أو كان تملكاً للمنفعة كالاجارة أو اباحة لها كالعارية أو مجرد استيمان كالوديعة فهل يختص الحكم بالعبد أو يجرى فى غيره أيضاً فان كان المدرك للحكم هو الاجتماع فالمتيقن منه هو البيع فلا يجرى فى غيره تملكه اياه بالصلح أو بالهبة أو تملك منفعة بالاجارة أو العارية أو جعله عنده وديعة أو رهناً .

وان قلنا بان المدرك لذلك هو الاية المتقدمة وقلنا بشمولها لمطلق السلطة ولو كانت بالاستخدام أو الاستيجار فيشمل ح جميع موارد السلطة والاستيلاء عليه .

وعلى هذا فنقول اما الوديعة فلا شبهة فى جواز وديعة العبد المسلم عنده أو اجارة الكافر لحفظه اذ ليس الغرض منها الا الحفظ من دون تسلط للكافر عليه بوجه ليكون استيلاءً محرماً وأما الاجارة فلا بد وان يفصل فيها فانها كانت بحيث تقتضى استيلاء الكافر على المسلم فلا يجوز كالاجارة المطلقة المتعلقة بجميع منافع الحر والعبد و مجرد ان الحر ليس قابلاً للتملك والغصبية لا يقتضى سلب سلطة الكافر اذ لو ملك الكافر عمل المسلم بحيث لم يكن له ان يملك غيره فهذا سبيل منه عليه بلا شبهة وارتباب .

وأما لو كانت الاجارة متعلقة بذمة المسلم كما لو أجر نفسه لان يخطط له ثوباً أو أجر عبده كذا فان مجرد ذلك ليس سبيل عليه ، بل هى مثل الاقتراض منه فهل يتوهم أحداً أنه سبيل على المسلم والا لما استقرض

الامير (عليه السلام) من اليهود ، بل ربما يكون الاجير اشخص من المستأجر كالخياط الذي استأجر نفسه لخياطة ثوب أحد من الكافرين الذي ادنى منه بمراتب او غير ذلك من الامور وهكذا العارية .

واما الارتهان فهو أيضا كك اذا مجرد تعلق حق الكافر بالعبد المسلم لا يستلزم اثبات السبيل عليه ، بل انما يستلزمه اذا كان تحت سلطته و مستوليا عليه كما هو واضح .

وبالجملة ففي كل مورد لزم من اجارة المسلم حرا كان أو عبد امن الكافر أو اعارته منه او رهنه عنده سبيل عفيف لا يجوز والّا يجوز ، وقد ذكرنا لك أوضح من ذلك في تقرير شيخنا الاستاد .

قوله : ثم ان الظاهر من الكافر كل من حكم بنجاسته .

أقول : يقع الكلام في بيان الكافر ، قال المصنف ان الظاهر من الكافر كل من حكم بنجاسته ولو انتحل الاسلام كالنواصب والغلات والمرتد .

وفيه ان ما ذكره عجيب من حيث المدعى والدليل اما الاول فان المرتد كافر حقيقة اذ المراد به من لم يؤمن بالله وبرسوله وبيوم الآخر ، فلا وجه لتفريع ذلك على كون المراد من الكافر من حكم بكفره .

نعم هذا يتم في النواصب والغلات لدخولها تحت الكافر حكما و الا فهما من افراد المؤمن حقيقة اذ المراد من المؤمن في القرآن من يؤمن بالله وبرسوله وبيوم الآخر فهم كك وان كان احدهما ناصبا لاهل البيت و الاخر غاليا فيهم .

واما من حيث الدليل فمن جهة ان موضوع البحث هنا هو الكافر و عدم جواز بيع المسلم منه سواء كان طاهرا أو نجسا فيبحث نجاسته الكافر اجنبى عن ذلك ، بل بينهما عموم من وجه اذ قد تكون النجاسة ثابتة في

موضع فلا يشملهم عنوان الكافر كالنواصب فانهم نجس بلا شبهة فقوله عليه السلام لا شيء أنجس من الكلب والناصب بنا أهل البيت، أنجس من الكلب ومع ذلك يجري عليهم حكم الاسلام فى الارث والنكاح وغيرهما من احكام الاسلام، وان كان شر من الكافر، نعم نجاسة الغلات ليست مسلمة، وقد يترتب حكم الكفر على مورد من غير ان تثبت فيه النجاسة كالكتايب بناء على طهارتهم لكون طهارتهم ونجاستهم مختلف فيه بين الاصحاب، وقد يجتمعان .

وبالجملة ان البحث عن حرمة بيع المسلم من الكافر وعن نجاسة الكافر والنواصب بحثان لا تماس بينهما بوجه، اذن فلا وجه لما افاده المصنف من المدعى والدليل وما فرغ عليه من الحكم .
واما الاطفال والمجانين منهم فقد استشكل المصنف فى ثبوت الحكم لهم .

فنقول : بناء على عدم جواز بيع المسلم من الكافر لا شبهة فى ساريتة الى الاطفال والمجانين منهم اما الاطفال منهم على قسمين، لانهم اما مميزون أو غير مميزين، اما الاول : فلا اشكال فى صدق الكافر عليهم حقيقة اذ المراد من الكافر كما عرفت من ينكر الصانع ورسوله ويوم الاخرة أو يكون مشركا بالله والطفل المميز اذا انكر الصانع أو اشرك به وأنكر يوم القيامة فيصدق عليه انه كافر حقيقة .

واما الثانى فان لم يصدق عليهم عنوان الكفر حقيقة الا ان الحكم ثابت لهم جزما للقطع بعدم الفصل .

واما المجنون فتارة يكون جنونه فى حال الكفر بان كان يهوديا أو نصرانيا أو ملحدًا أو مشركا فعرض له الجنون فى تلك الحالة فهو كافر أيضا

حقيقة فيقال انه يهودى او نصرانى او ملحد مجنون ومرتكزاته أيضا مرتكزات الكفر والاحاد .

واخرى يكون جنونه من البدو واول الامر فهو وان لم يصدق عليه عنوان الكافر ولكن يشمله الحكم بعدم القول بالفصل جزما بين افراد المجانين . هذا كله من طرف المشتري ، واما من جهة المبيع أى بيع الطفل المؤمن والمجنون المؤمن من الكافر فيظهر حكمه مما ذكرناه ان لا ينكر صدق المؤمن على بعض افراد الطفل لعرفانه المبدء والمعاد . بل ربما يكون ايمانه اكمل من أكثر البالغين وكك لا شبهة فى صدقه على المجنون فى حال الاسلام ، فيتم الحكم فى غيرهما بعدم القول بالفصل جزما كما هو واضح ، ان لم يقل احد بجواز بيع بعض افرادهما وبعدم جواز بعض افرادهما الاخر ثم ان مفروض الكلام فى المجنون ما اذا كان البيع له بان كان المتصدى للبيع غير مستقل فى التصرف والا فلو كان المتصدى له ولى له وكان كافرا ومستقلا فى التصرف كيف شاء فهذا لا يجوز بلا شبهة بناء على عدم الجواز .

واما المخالف فليس بكافر قطعاً فلا يشمل حكمه فيجوز بيع العبد المسلم منهم لا قرارهم بالشهادتين ظاهراً وباطناً واما ما دلّ على كفرهم فلا يرد بظاهرها ، فقد قلنا فى ابحاث الطهارة ان المراد من الكفر ترتب حكمه عليه فى الاخره وعدم معاملة المسلم معهم فيها ، بل يعاقبون كالكافرو لا يثاب باعمالهم الخيرية الصادرة منهم فى الدنيا كالصلاة وغيرها .

نعم ، بناء على عدم تزويج المؤمنة من المخالف لا يجوز بيع الامة منهم . وأما بيعهم من الكفار ففى هنا مقامات : الاول : فى بيع السنّى منهم بحيث كان معتقداً بالله وبرسوله وبيوم القيامة ولكن لم يعتقد بالولاية ، الظاهر أنه لا يجوز ان المراد من نفى السبيل من الكافر على المؤمن هو

نفى السبيل عن ليس بمنكر للصانع وللرسول كما هو المقصود من المؤمن فى تمام القرآن فبيعه منهم اثبات سبيل لهم على المؤمن واختصاص المؤمن فى اصطلاح اليوم باشيعة انما هو من زمان الصادقين (ع) بارادة الايمان بالولاية وان من لا يؤمن بالولاية فلا ايمان له ونحو ذلك من المؤمن الوارد فى الروايات كقولهم : المؤمن لا يقل بالمخالف فان المراد منه هو المؤمن بالولاية قطعاً الا انه اصطلاح من زمان الصادقين عليهما السلام كما عرفت وهذا لا يوجب ارادة ذلك من الايات القرآنية مع التصريح فى القرآن بارادة غير ذلك ، حيث قال ((يؤمن بالله و برسوله)) .

و بالجملة انه لا يجوز بيع السنى المقر بالله وبرسوله وبالقيامة من الكافر قطعاً ، لكونه مؤمناً حقيقة فيلزم من بيعه منهم اثبات السبيل عليه وقد نفى ذلك بالاية .

الثانى : انه يجوز بيع المخالف الذى نعلم بكونه كافراً ، و ان اقر بالشهادتين وبالقيامة ، ولكنه من الخوف وذلك كأكثر المسلمين فى زمان الرسول (ص) حيث اقرروا بالشهادتين لخوف السيف من دون ان يصدقهم قلوبهم وقد سماهم الله تعالى فى كتابه بالمنافق والوجه فى ذلك هو عدم شمول الاية لهم فانهم ليسوا بمؤمنين اذ الايمان عبارة عن التصديق القلبي فليس فيهم تصديق بالله وبرسوله ولذا قال الله تعالى : ((اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله و الله يشهد ان المنافقين لكاذبين)) لعدم تصديقهم نبوة النبى (ص) بل هم اشد من الكفار ولذا قال الله تعالى ((ان المنافقين فى اسفل درك من النار)) .

وبالجملة وان قلنا ان المراد من الايمان فى القرآن غير ما هو المراد

به في الاخبار وفي اصطلاح وان المؤمن في القرآن معنى أعم ولكن مع ذلك لا يشمل المنافقين لعدم ايمانهم بالله اصلاً .

نعم ، يصدق عليهم الاسلام لكونه مترتباً على الاقرار بالشهادتين فقط وان لم يقارن بالتصديق القلبي فيترتب عليهم حكم الاسلام في المعاملات ، والارث ، والذي يوضح ذلك ان الاسلام قابل بالكفر في القرآن في الايات الكثيرة والايمان بالاسلام في قوله تعالى ((قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمن ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم)) اذ لو كان المراد من الايمان هو الاسلام لما قابلا في هذه الآية الشريفة .

وقد منع المصنف عن بيع المخالف ولو كان منافقاً نعلم كفره بدعوى ان المراد من المؤمن في آية نفي السبيل انما هو المقر بالشهادتين ونفيه عن الاعراب الذين قالوا آمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم انما كان لعدم اعتقادهم بما اقروا فالمراد بالاسلام هنا ان يسلم نفسه لله ورسوله في الظاهر ، لا الباطن ، بل قوله تعالى ((ولما يدخل الايمان في قلوبهم)) دل على ان ما جرى على السنتهم من الاقرار بالشهادتين كان ايماناً في خارج القلب ، والحاصل ان الايمان والاسلام كانا في زمان نزول الآية بمعنى واحد وفيه : انه لا معنى لثبوت الايمان في خارج القلب وارجاع السلب في الآية الى ارادة عدم دخوله من الظاهر في الباطن وذلك لان الايمان أمر قلبي لا معنى لثبوته في خارج ، كما هو المقصود منه لغة الذي عبارة عن التصديق ، فليس المراد من الآية الا معناه اللغوي من التصديق فلامعنى للتصديق في خارج القلب والتعبير بعدم الدخول ليس من جهة أن للايمان محلان . محل في خارج القلب ومحل في داخل القلب ، بل من جهة أن محله ليس الا القلب و ذلك نظير قولك لما يدخل الرحم في قلبه

فانه من جهة ان الرحم مورد القلب ليس الا لان هنا رحم فى ظاهر القلب ورحم فى باطن القلب، وهكذا السخاوة والشجاعة والشقاوة وغيرها من الصفات والكيفيات النفسية فان التعبير بعدم دخولها فى القلب من جهة عدم وجود المحل لها غير القلب كما هو واضح، لانها ثبتت فى خارج النفس ومن هنا ظهر ما فى ذيل كلامه ان الاسلام والايمان فى القرآن بمعنى واحد ان لو كان واحدا لم يبق وجه للمقابلة بينهما .

ثم استشهد على مراده برواية حمران بن اعين فقد ظهر جوابه مما ذكرناه أيضا، بل هى شاهدة على ما ذكرناه كالاية ان التعبير بعدم دخول الايمان فى القلب شاهد على ان مورد هوالقلب وان الايمان لا يصدق بدونه و ليس مجرد الاقرار بالشهادتين ايمان، بل هو الاسلام محض كما هو واضح وقد رأيت فى بعض كلمات السيد شرف الدين ايده الله تعالى ما لا باس بنقله حيث اجاب عن قول العامة بان اصحاب الرسول كلهم عدول بانه لو كان كك لزم القول بان وجود النبى (ص) كان موجبا لفسق بعضهم ونفاق الاخر، فان الله تعالى اخبر فى كتابه بوجود المنافق بينهم الذى اسفل دركا من الكافر فاذا مات الرسول (ص) فصار موته سببا لاتحادهم وعدالتهم مع ان الله تعالى يقول ((وما ارسلناك الا رحمة للعالمين)) فهو كلام متين فى غاية المتانة .

نعم لو كان الدليل على عدم جواز البيع هو الاسلام يعلوا ولا يعلى عليه، أو ما عن الامير عليه السلام انه هبوا فبيعوه (اى العبد المسلم) ولا تقروه عند لشم المنافق أيضا .

قوله : ثم انه قد استثنى من عدم جواز تملك الكافر للعبد المسلم مواضع .
أقول : بناء على عدم جواز بيع المسلم من الكافر فقد استثنى منه أمور :

الاول : ان يكون البيع مستعقبا للانعقاد القهرى واقعا كما اذا باع المسلم عبدا مسلما من الكافر وكان اباله او باع امة وكانت من ارحامه فانه ينعقد هذا عليه بمجرد البيع فانه جائز بلا شبهة فانه لو قلنا بعدم الملكية الحقيقية ، بل مجرد الفرض والتقدير فواضح ان ليس هنا الملكية فضلا عن ان يلزم هنا سبيل للكافر على المؤمن وان قلنا بالملكية الحقيقية انما أيضا كك فان تملك الكافر المسلم لا يجوز اذا كانت للملكية اثر وكان ترتبه عليها سبيلا عليه وليس للملكية انما اثر ليلزم من ترتبه عليها سبيل عليه .

وقد استدل المصنف على عدم الجواز بدعوى ان ذلك منة على المسلم بان يباع من الكافر وينعقد عليه .

وفيه انه لو تم انما يتم موجبة جزئية لا كلياً ان ربما لا يلتفت الكافر بالموضوع وانه ممن ينعقد عليه او بالحكم وان الانسان لا يملك بعموده فلا يكون هنا منة اصلا وعلى تقدير المنّة ولو موجبة جزئية فاي دليل دل على عدم جواز منّة الكافر على المؤمن ولم يرد انه لا منة للكافر على المؤمن ، فلو كانت المنّة من الكافر على المؤمن غير جائزة لزم عدم جواز الاستقراض منه مع انه جائز بلا شبهة ، بل عليه جرت السيرة القطعية الى زمان المعصومين عليهم السلام .

الثانى : ان يكون العبد المسلم ممن ينعقد عليه ظاهرا فهو على قسمين ان قد يكون المقريه عبدا واقعا ولكن لا يعلم انه ممن ينعقد عليه واقعا أولا الاّ أنه يجعل ممن ينعقد عليه باعترافه بذلك فح يكون ذلك مثل القسم الاول فان قلنا بالملكية الحقيقية انما فلا يكون مثلها موجبا لاثبات السبيل والاّ فالامر اوضح .

واخرى يتعرف الكافر بكون العبد الفلانى حرا ثم اكذب نفسفاؤدم على

بيعه فهل يحكم بصحة البيع مع عدم تسليم الحر منه بحسب اعترافه وان كان فى الواقع عبدا ويؤخذ منه الثمن لعدم نفوذ اعترافه فى حقوق الغير ويحكم بصحة البيع واختار المصنف عدم الصحة بدعوى العلم الاجمالى بكونه اما صادقا فلا يصح شراء الحر واما كاذبا فكذلك لعدم صحة شراء الكافر للمسلم فنعلم تفصيلا ببطلان الشراء ثم عقبه بالامر بالتأمل بعد قوله الا ان يمنع اعتبار مثل هذا العلم .

والظاهر ان الامر به اشارة الى كلام صاحب الحقائق حيث فصل فى تنجز العلم الاجمالى بين ما كان فى اطرافه جامع تحقيقى يكون موضوعا للحكم ومما جعل عليه ذلك وبين ما لم يكن كذلك ، بل يكون بينهما جامع انتزاعى ففى الاول يكون العلم الاجمالى منجزا كما اذا كانت النجاسة مرددة بين هذا الكأس والكأس الاخر ، وكان الغصب مرددا بين هذا الثوب والثوب الاخر .

واما الثانى فلا يكون العلم الاجمالى منجزا ، بل يكون كل من الطرفين موردا للاصل كما اذا تردد بين كون الكأس الشرقى متنجسا أو الغربى مغسوبا فانه لم يجعل الحكم على الجامع بينهما بخلاف الاول وقد نقل المصنف كلام صاحب الحقائق فى الرسائل وجعله تفصيلا فى تنجز العلم الاجمالى ثم قال هذا اذا لم يتولد منه علم تفصيلى والا فلا مناص عن التنجز وعليه فمقامنا من هذا القبيل .

ولكن اشكل عليه شيخنا الاستاذ بانه لا وجه للبطلان على كل تقدير فانه على تقدير صدق الاعتراف يكون كسائر الموارد التى يجوز بيع عبد المسلم من الكافر وينعتق عليه فلا يكون العلم الاجمالى منجزا كما لا يخفى .
الثالث : أن يأمر الكافر بالعتق ويقول اعتق عبدك عنى فقد مر فى

المعاطات انه لا داعى للالتزام بالملكية هنا انا ما للجمع بين الادلة حيث انها دلت على صحة استيفاء مال أو عمل محترم بأمر معاملى ودلت على انه لا عتق الا فى ملك فمقتضاه دخول العبد فى ملك الامر وخروجه عنه وعليه يكون ذلك مثل العمودين فلاشبهة فى جوازه ان ليس هذا سبيلا على المسلم وانما للملكية بمقدار تصح العتق فقط نظير بيع ذى الخيار المبيع فانه بيعه هذا يوجب دخول المبيع فى ملكة انما فينتقل الى المشتري .
وان قلنا بعدم احتياج العتق الى ذلك وكفاية كون المعتق مالكا وان لم يكن المعتق عنه كك فالامر اوضح .

ومنها : اشتراط العتق فى البيع .

وفيه : انه ان كان المراد منه التزلزل من جهة الشرط فهو لا يختص بصورة الاشتراط ، بل يجرى فى جميع موارد البيع الخيارى ، بل الامر فيها اولى لكون الخيار والتزلزل فيها من الاول فهذا بخلافه هنا فان التزلزل انما يثبت بعد التخلف كما لا يخفى .

وان كان المراد من التزلزل من جهة كون المشروط له مالكا لاجبار المشروط عليه على البيع فهو موجود فى جميع موارد مالكية الكافر للمسلم فلا يختص بصورة الاشتراط كما لا يخفى .

وبالجملة : لم تتصور وجها لهذا الاستثناء بوجه .

قوله : واما التملك القهرى .

أقول : كما لو ورثه الكافر او من اجبر على بيع فمات فهل ينتقل العبد المسلم بذلك الى الكافر أو استأجر على عمل فجعل اجره العبد المسلم أو غير ذلك من الانتقالات فنقول ان كان مدرك الحكم فى أصل عدم تملك الكافر المسلم هو الاجماع فلاشبهة فى عدم شمول الانتقال ان المتيقن منه هو فرض

التملك فلا يشمل صورة الانتقال .

وان كان المدرك فى ذلك قوله عليه السلام فبيعه ولا تقروه عنده فهو يدل على لزوم البيع بعد التملك فلا يشمل التملك الابتدائى فضلا عن الانتقال القهرى .

وان كان المدرك هى آية نفى السبيل فبناء على شمولها الملك وكونه سبيلا أيضا فتكون معارضة بادلة الارث بالعموم من وجه لو لم تكن مقدمة عليها بالحكومة كما تقدم فى المسألة الاولى وبعد التساقط فمقتضى القاعدة كونه ملكا للامام عليه السلام اذا الفرض ان العبد خرج عن ملك الميت ولم ينتقل الى الورشة بادلة الارث ومقتضى الاصل هو عدم انتقاله الى الورثة فيكون ملكا بلا مالك فينتقل الى الامام عليه السلام .

ولشيخنا الاستاد هنا كلام محصله ان الاية وان كانت معارضة بالعموم من وجه بادلة صحة العقود فى المسألة السابقة ولكن لا تجرى ذلك فى المقام لخصوصية المورد اذا الاضافة الملكية بين المالك والمملوك كالخيطة الذى يصير واسطة بين الشئيين فاحد طرف هذا الخيط مشدود بالمال وطرفه الاخر مشدود بالملك ففى البيع ونحوه من معاوضات المالية تبدل المالك عن طرف الخيط ولكن يبقى طرفه الاخر على رقبة المال بلا تبدل اصلا ، بحيث يزول ملكية المالك عن الملك فيحدث له ملك آخر بالمبادلة وهذا بخلافه فى الارث فان الاضافة المالكية الثابتة للمالك باقية على حالها غاية الامر ينوب الوارث عن الميت بعد موته فيقوم مقامه فتقوم الاضافة معه بلا تبدل فيها اصلا ، وعليه فليس هنا ملكية جديدة ليكون هنا سبيل ، فيشملة الاية ، بل الملكية الاولى بلا زوال اصلا .

وعليه فلا تكون الاية معارضة بادلة الارث ، بل تكون اداة الارث محكمة .

وفيه ان الملكية قائمة بالاعتبار الذي لا يتحقق الا بالطرفين نظيرا لمقولات
الاضافية ، بل اخص منها فلا يعقل بقاء ذلك بارتفاع احد طرفيه بل يرتفع
بارتفاعه اذن فلو قام ذلك الاعتبار بشخص آخر أو بحال آخر فيكون غير
ذلك الاعتبار الاولى فهذا كالاضافات الخارجية مثلا لو كان هنا سقف
فتكون هنا فوقية فاذا تبدل السقف بخيمة فتبدل الفوقية الاولى بالفوقية
الثانوية فلا تبقى على حالها مع ان لها كان نحو وجود فامر الاضافة الملكية
أهون من ذلك فكيف يبقى بزوال احد طرفيه اذن فتكون الملكية الحاصلة
للورثة ملكية جديدة وموردا للاية كما لا يخفى فتحقق المعارضة بلا شبهة .

وعلى هذا فمقتضى الجمع بين الادلة كونه للامام عليه السلام اذ الفرض
انه مات مالكة الاصلى ولم ينتقل الى المالك فيصدق عليه انه مال بلا مالك
فتشمله لأدلة الدال على ارث الامام عليه السلام مع انتقاء الوارث .

ولا يكون منعقا على الميت ولا على الوارث لاصالة بقاء رقبته كما في
المتن أى لاصالة عدم حرته فيكون للامام عليه السلام ثم اعتمد المصنف الى
الاجماع وقال ان العدة في المسألة ظاهرة بالاتفاقات على الارث وقد
اشكل على ذلك بوجوه الاول ان انتصحاب الرقية من القسم الثالث
للاستصحاب الكلى فلا يكون جاريا وذلك من جهة ان العبدية وكونه رقما
للميت زال ونشك انه صار رقما لشخص آخر اما لا فيكون مشكوك الحدوث
فلا يكون الاستصحاب فيه جاريا فيكون حرا .

وفيه ان ظاهر عبارة المصنف وان كان موهما لذلك الا انه ليس مراده
بل غرضه ان اصل الرقية كان امرا ثابتا فنشك في صيرورته محررا أم لا فنستصحب
ذلك الرقية .

وبعبارة أخرى أن المراد من هذا الاستصحاب هو اصاله عدم الحرية

واما كونه ملكا لاى شخص فليس موردا للاصل كما اذا فرضنا فرشا مع عدم من يملكه فى العالم فانه بلا مالك فلا يخرج من ذلك عن المالية وكك نفرض العبد رقا بلا مالك فنستصحب ذلك حتى لوخلق شخص فملكه جاز ، بل يجرى استصحاب العبودية للميت اذ كان هو عبدا الى الان الاخير الذى هو آن الموت فنشك فى زواله فنستصحبها ، فيكون من جملة ما تركه فلا يكون حرا ، بل لوجه للاستصحاب اصلا اذ لا مخرج له عن عموم ما تركه الميت فمع وجود الاطلاق اللفظى لا يجرى الاستصحاب .

نعم ، لوكان المشكوك والمتيقن هى العبودية للميت والعبودية للوارث لجرى الاشكال المذكور اذ نعلم بزوال العبودية للميت ونشك فى حدوثه للوارث فيكون الاستصحاب فيه من القسم الثالث ولكنه ليس بمراد المصنف .
الثانى : انه كما تجرى اصاله عدم كونه ملكا للوارث فكك تجرى اصاله عدم كونه ملكا للامام عليه السلام فما الوجه فى جريان الاول وعدم جريان الثانى ، فهل هو الا ترجيح بلا مرجح ، فلا يثبت كونه ملكا للامام باصاله عدم كونه للوارث ، الا بالملازمة العقلية لانحصار الوارث بينهما فقد حقق فى الاصول عدم اعتبار الاصول المثبتة .

وفيه ان كونه ملكا للوارث باصاله عدم كونه ملكا للامام ليس الا بالملازمة العقلية كما قرر فى الاشكال ، فيكون الاصل مثبتا ولكن كونه للامام (عليه السلام) باصاله عدم كونه للوارث ليس من جهة الملازمة العقلية ليكون الاصل مثبتا ، بل من جهة انه يحرز بذلك الاصل احد جزئى الموضوع المركب اعنى عدم الوارث والجزء الاخر فهو ما تركه الميت محرز بالاصل فتشمله عمومها دل على وارثية الامام (عليه السلام) فيما تركه الميت وليس له وارث .

وبعبارة اخرى ان ارث الامام عليه السلام فى طول الطبقات الوارث

فبانتفاء الطبقات الاولى تنتهى النوبة الى الطبقات الثانية فبالاصل نحرز عدم الوارث فى الطبقة الاولى ، فبالوجدان تحقق ما تركه الميت ، فيكون الموضوع المركب من جزئين احد جزئيه محرزا للوجدان والاخر بالاصل محققا فتشمله ادلة وارثية الامام عليه السلام لمن لا وارث له ، وهذا بخلاف ففى الطرف الاخر فان اثبات الوارث باصالة عدم ارث الامام (عليه السلام) مثبت فلا تجرى كما لا يخفى .

وهكذا الامر فى جميع الموارد من الشبهات الحكمية والموضوعية .
اما الشبهات الموضوعية كما اذا مات شخص فنشك فى وجود وارثه فى الطبقة الاولى ، فباصالة عدم الوارث مع صدق ما ترك على ما بقى منه من امواله يثبت الموضوع المركب لارث الطبقة الثانية .
واما الشبهة الحكمية فكما اذا تسبب احد فى قتل ابيه فنشك ح فى جواز ارثه وعدمه مع عدم وجود اطلاق يتمسك به ، فالاصل عدم مغبضم الوجدان يتحقق التركة اليه يتم موضوع ارث طبقة الثانية .
ثم لا يخفى ما فى كلام الشيخ هنا من المسامحة الواضحة حيث قال ان آية نفى السبيل تنفى مالكية الكافر ووجه المسامحة ان النافى لمالكية الكافر هو الاصل دون الاية ، فان الفرض انها كانت معارضة بادلة الارث وساقطة لاجلها .

قوله : هل يلحق بالارث كل ملك قهرى او لا يلحق؟

أقول : قد عرفت ان المصنف اشكل فى شمول ادلة الارث للمقام ، بل اعتمد فى المسألة الى الاجماع فقط ، وعليه فهل الحكم ثابت فى جميع النواقل القهرية او يختص بالارث فقط ، فالظاهر هو العدم كما فى المتن على حسب مبناه ، فان الحكم الثابت بالاجماع يقتصر فيه على المقدار المتيقن فهو الارث

ومع التنزل يتعدى الى سائر النواقل القهرية الغير الاختيارية واما النواقل القهرية الاختيارية فلا .

قوله : او يفرق بين ما كان سببه اختياريا او غيره .

أقول : غرضه من اختيارية السبب وغيرها ليس كونه اختياريا للكافر الذى يريد تملكه ، بل كونه اختياريا للآخر ، أى المملك والاول كالفسخ فى البيع الخيارى ، بان اشترى المسلم عبدا من الكافر ببيع خيارى وفسخ العقد فان فسخه هذا مملك للكافر قهرا بامر اختيارى فهو الفسخ .

والثانى : كتلف المبيع فى زمن الخيار أو قبل القبض فيما اذا كان العبد ثمنا بان باع المسلم متاعا من الكافر وجعل ثمنه العبد المسلم أو عبدا اسلم بعد البيع وان كان كافرا قبله ، فان التلف فى زمن الخيار أو قبل القبض مملك للعبد من الكافر بملك جديد الا ان الملكية باقية بمقدار ما و انما يستقر بالفسخ لعلا يكون ملكا جديدا كما توهم .

قوله : ومنه يعلم انه لو لم يبعه باعه الحاكم ويحتمل ان يكون ولاية البيع للحاكم مطلقا .

أقول : قد عرفت انه لا يقر المسلم فى ملك الكافر وعليه اذا باعه فيها والا فيتصدى الحاكم بالبيع ثم هل للحاكم ولاية مطلقة على ذلك بحيث ليس للكافر ان يتصدى على ذلك ، او ليس له ولاية مطلقة وانما يتصدى بالبيع مع اباة الكافر عنه واحتمل المصنف الاول ، بل عن الايضاح انه تزول ملكيته اصلا وليس له الا استيفاء الثمن ، واختار شيخنا الاستاذ ان يكون للحاكم ولاية مطلقة تمسكا بقوله عليه السلام فى عبد كافر اسلم اذ هبوا فبيعوه من المسلمين وادفعوا اليه ثمنه ولا تقروه عنده ، فانه لو كان امر البيع راجعا الى الكافر لقال عليه السلام الزموه .

وفيه أولا : انه امر غالى اذ لا يرض المالك ببيع ماله باختياره ، فلذا امر (ع) بالبيع ويؤيد ذلك ذيل الرواية ولا تقرّوه عنده ، اذ يعلم من ذلك ان الغرض عدم بقاءه عنده لا كونه مسلوب الاختيار عن ماله .

وثانيا : الأمر بالبيع هو الامير عليه السلام فلما الولاية المطلقة على جميع الناس واموالهم ، فأمر في مورد خاص بالبيع لا يدل على جوازه بدون اذن الكافر في سائر الموارد ، ويظهر النتيجة في ذلك فيما لو اراد الكافر أن يزيل ملكية عبده عنه بنحو خاص كبيعه لشخص خاص من المسلمين أو وقفه على جهة خاص وهكذا فعلى القول بجواز تصديه بالبيع فله الاختيار في ازالة ملكيته بأي نحو شاء وعلى القول بكون الولاية للحاكم فليس له ذلك بل الاختيار التام في يد الحاكم فليس له الا استيفاء الثمن ليس الا .

واما كلام الايضاح من زوال الملك بنفسه وليس للمالك الا استيفاء الثمن مخالف للنص والفتوى كما لا يخفى .

والحق ان سلطنة البيع للمالك لعموم دليل السلطنة وانه ليس مخرجورا فيها وتوهم كونه سبيلا فاسد اذ لا يصدق السبيل على ازالة الملك بالجبر والالتزام ، بل هو ذلة عليه من الشارع المقدس فكيف يكون سبيلا .

قوله : وكيف كان فاذا تولاه المالك بنفسه ، فالظاهر انه لا خيار له .

أقول : فاذا وجب البيع للمالك سواء تصدى اليه بنفسه أو تصداه الحاكم فهل يجوز جعل الخيار فيه أو نقله ببيع غير لازم كالمعاطات بناء على عدم افادته الا الملك المتزلزل أو لا يجوز ، بل لا بد وان ينتقل ببيع لازم كما لا يخفى ، ذهب المصنف الى عدم ثبوت الخيار هنا لتقدم آية نفى السبيل على ادلة الخيارات كما تقدمت على ادلة البيع حكومة وخالف في ذلك مع صد فحكم بثبوت الخيار والرد بالعيب تبعا للدروس قال لان العقد لا يخرج عن

مقتضاه بكون المبيع عبدا مسلما لكافر لا انتفاء المقتضى لان نفي السبيل لو اقتضى ذلك لاقتضى خروجه عن ملكه فعلى هذا لو كان البيع معاطاة فهى على حكمها ولو أخرجه عن ملكه بالهبة جرت فيه احكامها .

ويرد عليه ما فى المتن من ان نفي السبيل لا يخرج منه الا الملك الابتدائى الخ .

وربما قيل بابتناء الحكم على ان الزائل العائد كالذى لم يزل ، أو كالذى لم يعد ، فان قلنا بالاول ثبت الخيار لان فسخ العقد يجعل الملكية السابقة كأن لم تزل وقد امضاها الشارع وامر بازالتها بخلاف ما لو كان الملكية الحاصلة غير السابقة فان الشارع لم يمضها .

وقد ذكرت الشافعية هذه فى مواضع متعددة منها فى بيع المعاطات بناء على كونها مفيدة للملك الجائز ذكروا ان ما انتقل بالمعاطات لو انتقل الى غيره بعقد جائز كالهبة ثم ارجع ذلك بالفسخ ، فهل يبقى الحكم الاولى أو لا ؟ فذكروا هنا هذه القاعدة ومنه ما نحن فيه .

ولكن لا يبتنى ذلك على أساس صحيح ، اذ بعد ثبوت الحكم له بآية نفي السبيل لا وجه للفسخ بتوهم ان الزائل العائد كالذى لم يزل وبعدمه لانه كالذى لم يعد ، وبالجمله فلا بد من الاقتصار فى تخصيص الاية على القدر المتيقن ، نعم مثل هذه العبارات لها صورة لفظية فقط ليس الا كما لا يخفى .

قوله (ره) : ويشكل فى الخيارات الناشئة عن الضرر من جهة قوة دالة نفي الضرر فلا يبعد الحكم بثبوت الخيار للمسلم .

أقول : فصل المصنف هنا بين ما كان دليله نفي الضرر وما كان دليله غير نفي الضرر ، فاما الخيارات التى دليلها غير دليل نفي الضرر ، فحكم

بتقديم آية نفي السبيل على أدلة الخيارات كتقدمها على أدلة البيع، فلا يثبت الخيار للمسلم أو للكافر لكونه موجبا لتملك الكافر العبد المسلم . فهو سبيل منفي، نعم لا بأس بثبوت الارش في مثل خيار العيب اذ ليس في مطالبة الارش سبيل .

واما الخيارات التي تثبت بأدلة نفي الضرر فنقول فيها بثبوت الخيار في البيع للمسلم دون الكافر من جهة قوة أدلة نفي الضرر فيثبت الخيار للمسلم المتضرر من لزوم البيع ولكن مع ذلك لا يثبت للكافر خيار فان هذا الضرر انما حصل من كفره الموجب لعدم قابليته تملك المسلم الا ما خرج بالنص والا لكان مالكا ، فالضرر مبين على اقدمه وبالجمله ان هنا تفصيلان يكون الثاني مترتبا على الاول وان شئت فقل ان هنا تفصيل واحد منحل الى تفصيلين .

ويرد عليه وجوه على ما ذكره شيخنا الاستاذ و ان لم يرد بعضها الاول انه لو كان الدليل هو أدلة نفي الضرر فلا يفرق في ثبوت الخيار بها ، بين المسلم والكافر ، بل يثبت لهما ، وذلك لان ايجاد المقدمات الاعدادية للضرر لا يوجب منع شمول أدلة نفي الضرر على الاحكام الضررية المتوجهة على ذلك الشخص المعد لمقدمات الضرر ، بل المناط في شمولها لموضوعها كون الحكم الشرعي ضرريا على المكلف بحيث يلزم من الالتزام و التكليف ضرر عليه ، وعليه فالكافر وان كان بنفسه هيا مقدمات الضرر و كفر باختياره ولكن لا يمنع ذلك عن شمول أدلة نفي الضرر لما ترتب على ذلك المقدمة الاعدادية اعني الحكم ليكون البيع العبد المسلم عليه لازما ولو كان ضرريا ، بل هذا الحكم الضروري يوجب خيارية العقد فيثبت له الخيار أيضا ولو كان ايجاد المقدمات الاعدادية للضرر موجبا بمنع شمول أدلة الضرر

عليه فلزم القول بعدم شمولها لامثاله فى سائر الموارد أيضا ، مثلا فلو لم يتحفظ المكلف نفسه من البرد فمضى فلازم مذكره المصنف عدم ارتفاع الاحكام الضرورية عنه لعدم شمول ادلة نفي الضرر عليه .

وكذلك اذا لم يتسهر فعجز عن الصوم ولزم منه ضرر عليه فلازمه عدم جواز الافتطار لكون الضرر مبنيا على مقدمة اعدادية هيها بنفسه ، وهكذا اذا سافر الى مكان لزم الصوم فيه أو اتيان امر واجب ضرر عليه للحرارة أو للبرودة او غيرهما فلازم مذكره المصنف هو عدم شمول ادلة نفي الضرر عليه وهكذا فى المقام ان الكافر وان كفر بنفسه واستعد لتوجه الضرر عليه ولكنه لا يمنع عن توجه ادلة نفي الضرر عليه وشمولها له كما هو واضح .

وبالجملة لو ثبت الخيار لادلة نفي الضرر فيثبت لهما والا فلا يثبت لهما فلاوجه للتفصيل فاختيار أحد اطراف الامر التخييري ليس بضرر مع اختياره الطرف الاخر ولكنه ليس بتمام وكلام المصنف تمام من هذه الجهة . وذلك من جهة أن الاحكام الضرورية وان ارتفعت بادلة نفي الضرر سواء ترتبت على المقدمات التى أوجدها شخص المتضرر أو لا ولكن ما نحن فيه ليس كذلك فان جواز الفسخ الذى هو معنى الخيار الموجب لملك الكافر وهكذا بجواز بيع العبد المسلم منه مشروط باسلام الطرف والا فلا يجوز فحيث ان الكافر فاقد لهذا الشرط مع كون تحصيله فى اختياره فلا يجوز فسخ عقده وان كان الفاسخ مسلما فعدم جواز الفسخ للكافر وجوازه للمسلم ليس ضروريا على الكافر ، فان فى قدرته ان يسلم ويفسخ ، ولكن باختياره يختار البقاء على الكفر وهذا نظير اشتراط البيع بالخروج من الدار مثلا ، والا فلا بيع ، فلا يقال ان من لم يخرج منها مضطرا الى البيع اذ هو باختياره لم يخرج وهكذا .

نعم ، لو كان الامر منحصرا بالفسخ في حال الكفر فقط ومع ذلك منع عن الفسخ يكون ذلك ضرريا عليه فليس كك وهذا نظير ما كان التوضي بالماء البارد ضررا وكان عنده ماء ان ، فلايتوهم ان الوضوء ضرر عليه فيرتفع بادلة نفي الضرر ، بل هو متخير بين الامرين فمع اختيار احدهما يكون الحكم ضرريا عليه لامطلقا ففي المقام أيضا كك .

والحاصل : ان الضرر لا يترتب على الكفر الذي توهم كونه من المقدمات الاعدادية للضرر ، بل الضرر مترتب على ترك الاسلام وعدم قبوله وهو باختياره ترك الاسلام فلم يتمكن من الفسخ والالجاز فسخه لو اختار الاسلام .
الثاني : ما ذكره من أن ادلة نفي الضرر لا يمكن ان يكون دليلا لشيء من الخيارات ، كما سيأتي في بابها لعدم تكفلها على اثبات الحكم ، وانما مفادها رفع الحكم الضرري فقط ، وانما دليل مثل خيار الغبن ونحوه الذي توهم كونه ادلة نفي الضرر دليلا له هو الشرط الضمني الذي يثبت الخيار من جهة التخلف به كما هو واضح .

الثالث : لو سلمنا كون ادلة نفي الضرر صالحا للدليلية على بعض الخيارات ولكن ليس مقتضاه ثبوت الخيار هنا وتوضيح ذلك انه لو قلنا بعدم حكومة آية نفي السبيل على ادلة البيع والخيارات كما منع عنه المصنف فيما تقدم حيث قال وحكومة آية نفي السبيل على ادلة البيع غير معلومة ، فح تقع المعارضة بينهما في مورد بيع العبد المسلم من الكافر وفسخ البيع الموجب لتملك الكافر العبد المسلم معارضة العموم من وجه ، فح تصل النوبة الى الاصل العملي فهو في المقام استصحاب لزوم العقد اذن فيتقدم عليه دليل نفي الضرر فيثبت ما ذكره المصنف الا أنه لم يقل به المصنف ، فان قلنا بالحكومة كما هو ظاهر المصنف ، وان كان منع عنه سابقا ولكن ظاهر كلامه

العدول عنه بعده بان تكون آية نفى سبيل حاکمة على ادلة الخيارات و البيع كحكومة ماجعل عليكم فى الدين من حرج على الاحكام الرجحية فح تقع المعارضة بينها وبين ادلة نفى الضرر لكون كل منهما حاکما على الادلة الاولية فالمعارضة بين الدليلين الحاکمين اذ الاية تنفى الخيار لكونه موجبا لتملك الكافر المسلم وسبيلا عليه وادلة نفى الضرر تثبته لكون لزوم ضرريا فح لوجه لتقديم ادلة نفى الضرر على الاية من جهة قوة ادلتها لعدم الوجه على قوتها، اما من حيث السند فالاية مقطوعة الصدور بخلاف ادلة نفى الضرر فانها غاية الامر موثقة واما بحسب الدلالة فكذلك أيضا لأن المفروض أن الاية شاملة لموارد تملك الكافر المسلم فلو لم تكن الاية متقدمة على أدلة نفى الضرر لقوتها فلا تتقدم أدلة نفى الضرر عليها لذلك كما لا يخفى ، فافهم .

ثم ان هنا توها اشار اليه العلامة فى القواعد ولم يسبقه أحد من انه لو باع الكافر العبد المسلم من المسلم فوجد فى الثمن عيبا جاز له ردّ الثمن واما استرداد العبد ففيه نظر، بل يرد بدله والاّ يلزم السبيل المنفى بالآية .

واجاب عنه المصنف بان فى ردّ البدل أيضا سبيل ولذا حكموا بسقوط الخيار فيمن ينعتق على المشتري ولولا هذا لا مكن توجيه كلامه ان مقتضى الجمع بين الادلة ونفى السبيل ثبوت الخيار والحكم بالقيمة فيكون نفى السبيل مانعا شرعيا من استرداد الثمن كنقل المبيع فى زمن الخيار و كالتلف الذى هو مانع عقلى .

واما ما ذكره المصنف فلاوجه له بوجه فان استحقاق الكافر البدل ليس سبيلا على المسلم والاّ لزم كون استيفاء الثمن أيضا سبيلا واما سقوط الخيار

فى بيع من ينعقد على الكافر فمن جهة عدم قابلية المورد لذ لك لصيرورته حراً بمجرد البيع فلا يبقى مجال للرجوع الى البدل أيضاً ، واما مطالبة القيمة فى التلف فى زمن الخيار أو النقل فيه الذى لا يمكن ردّ العين فيه فمن جهة ان للمالك حق مطالبة عين ماله فحيث لا يتمكن منه فيطالب ببده لا أن له الخيار بحيث يفسح العقد ويطالب ببده أو قيمته فانه لا دليل عليه بوجه كما هو واضح .

وأما ما افاده العلامة ففيه انه ان ثم دليل الخيار فيسترد العين و الاّ فلا، واما ردّ القيمة فلا مقتضى له أصلاً ثبت له الخيار ام لم يثبت و محصل الكلام من الاول وتحقيقه ونتيجته فى المعاملات فهو اما انه تارة نقول باختصاص الآية بنفى الجعل تكويناً بمعنى ان الكافر ليس له سبيل تكويناً على المؤمن كما استفيد ذلك من الآية صدرها وذيلها بيان النفى بلن وحيث ليس فى الدنيا كك فتختص بالآخرة خصوصاً بقريظة قوله تعالى : ((ان الله يحكم بينكم يوم القيمة)) وعلى هذا فتكون آية أجنبية عن المقام بالكلية .

واخرى نقول باختصاصها بالنفى التشريعى ، أى لن يجعل الله فى عالم التشريعى سبيلاً للكافر على المؤمن ، فتكون حاكمة على جميع الاحكام الاولى كحومة نفي العسر والحرج عليها وعلى هذا فان لم تشمل الملكية او شككنا فى شمولها عليها فكالاول فلا تشمل المقام ، و ان كانت شاملة عليها لكون ملكية الكافر على المسلم سبيلاً عليه ، وسلطنة عليهما تكون حاكمة على سائر الاحكام ، فتكون حاكمة على العمومات الدالة على حصول الملك كأوفوا بالعقود ، ونحوه ، فلا يجوز بمقتضى الآية بيع العبد المسلم من الكافر وتملكه له الاّ فيما دل دليل الخاص على جواز التملك

كما ادعى الاجماع على ذلك فى الارث واما فى غير موارد الاجماع و عدم الدليل على التملك فتكون آية نفى السبيل محكمة كاذب اليه المصنف .
وان كانت الاية شاملة لكل من نفى الجعل التشريعية والتكوينية بارادة الجامع من السبيل الشاملة لهما وشملت للملكية أيضا فلا تكون الاية حاكمة على سائر الاحكام ولا على أدلة صحة المعاملات فان حكومتها عليها فى فرض اختصاصها بالنفى التشريعى وعلى فرض ارادة الجامع فيكون النفى التشريعى من مصاديق الاية ، وحيث تقع المعارضة بينها وبين أدلة صحة المعاملات ((كأوفوا بالعقود)) بالعموم من وجه فحيث ان عموم دليل الوفا بالعقد وضعى لكونه جمعا محلا باللام ، وعموم الاية بالاطلاق لكونه من جهة وقوع النكرة فى سياق النفى الذى ثبت عمومته بمقدمات الحكمة فيكون أوفوا بالعقود مقدما على آية نفى السبيل اذا فيحكم بجواز بيع العبد المسلم من الكافر .

هذا كله فى المعاملات التى تقدمت ، واما الخيارات فأیضا أن أريد من الاية خصوص النفى التكوينى فتكون اجنبية عن المقام ، وان اريد منها النفى التشريعى فتكون حاكمة أيضا على جميع الاحكام ومع ذلك لو لم تشمل للملكية أو شككنا فى شمولها لها فتكون اجنبية عن المقام أيضا فلا تكون حاكمة على أدلة الخيارات كما لم تكن حاكمة على أدلة البيع أى اجنبية عن ما نحن فيه .

وان قلنا بشمولها للملكية أيضا فتكون حاكمة على أدلة الخيارات كما كانت حاكمة على أدلة المعاملات فيحكم بلزوم البيع ولزوم سائر المعاملات الواقعة عليها عند نقل الكافر ذلك من ملكه الى غيره .

وان قلنا بعموم الاية للنفى التكوينى والتشريعى بارادة الجامع من

السبيل فلا تكون حاکمة ، ح على أدلة الخيارات كما تقدم فى المعاملات بل تقع المعارضة بين الایة وبين أدلة الخيارات بالعموم من وجه و بما انا ذكرنا فى الاصول انما اذا تعارضة الایة مع الروایات بالعموم من وجه تتقدم الایة على الروایة لشمول الاخبار المتواترة الامر بطرح ما خالف كتاب الله أو أنه لم نقله أو زخرف الى غير ذلك من المضامين لصورة المعارضة بالعموم من وجه فاذا تتقدم آية نفى السبيل على أدلة الخيارات .

ولكن لا تجرى هذه الكبرى فى خصوص المقام ولا تنطبق عليه و ذلك من جهة انا لا نحتمل جواز بيع العبد المسلم من الكافر وعدم جواز فسخه العقد ، بل اذا جاز البيع جاز الفسخ بطريق اولى وهذا بخلاف العكس ، فانه يمكن الالتزام بجواز الفسخ ولا نلتزم بجواز البيع وعلى هذا فتقديم الایة على أدلة الخيارات يستلزم عدم جواز الفسخ وقد قلنا بجواز البيع بتقديم دليل الوفاء بالعقد على آية (نفى السبيل) وعلى هذا لو قدمنا الایة على أدلة الخيارات فلانها تقدم عليها على أدلة البيع أيضا ، لوقوع المعارضة بين الایة ((نفى السبيل)) و بين آية ((اوفوا)) بالملازمة المذكورة فحيث عرفت أن عموم آية اوفوا بالعقود بالوضع وعموم آية نفى السبيل بالاطلاق ، فتكون آية اوفوا ، مقدمة على آية نفى السبيل فتكون أدلة الخيارات مقدمة عليها لتعاضدها بآية ((اوفوا)) .

وبالجملة عند معارضة الایة مع الروایة بالعموم من وجه وان كانت الایة مقدمة على الروایة وليس ذلك لتعارض الایتين ليحكم بالتساقط لو لم يكن فى أحدهما ترجيح بحسب الدلالة ولكن اذا تعاضدت الروایة بآية تكون تلك الایة فى نفسها عند معارضتها بآية الاخرى المعارضة مع الروایة مقدمة عليها فقهرها تكون الروایة أيضا مقدمة على الایة لاجل تلك المعارضة ، كما

لا يخفى .

اذن فلا بد من العمل بأدلة الخيارات فيثبت جواز الفسخ للكافر و للمسلم كليهما ، كما كان جواز البيع ثابتا لهما بان يبيع المسلم العبد المسلم من الكافر ، غاية الامر بمجرد الفسخ يجبر على البيع ثانيا كما انه يجبر على البيع مع الشرى ابتداء .

هذا كله بالنسبة الى أدلة الخيارات غير ما اذا كان المدرك هى قاعدة لاضرر ، فلا شبهة أن كل واحد من قضية لاضرر وآية نفى السبيل يكونان حاكمتين على الادلة الاولى فى عرض واحد وتقع المعارضة بين الدليلين الحاكمين بالعموم من وجه فمأذكرة المصنف من تقديم أدلة نفى الضرر لقوته على الاية بلا وجه ، بل لابد من تقديم الاية على القاعدة بناء على ما ذكرناه من لزوم تقديم الاية على الرواية عند المعارضة بالعموم من وجه و يتساقطان فتصل النوبة الى أدلة صحة البيع ولزومه ، لان المانع عنه انما كان هو دليل نفى السبيل للحكومة فاذا ابتلى بالمعارضة فانتفى العموم الدال على لزوم ولكن لخصوصية المورد أيضا لابد من تقديم قاعدة لا ضرر على الاية لمعارضتها بآية ((أوفوا بالعقود)) فان تقديم آية ((نفى السبيل)) بالملازمة تنفى تقديم آية ((أوفوا بالعقود)) فان نفى الخيار والحكم بلزوم البيع بآية نفى السبيل تقديمها على دليل الوفاء بالعقود ان لا يحتل الالتزام بعدم جواز الفسخ و الالتزام بجواز البيع ، بل لو التزمنا بعدم جواز الفسخ فعدم جواز البيع اولى كما تقدم ، اذن فالمعارضة بين آية ((نفى السبيل)) وقاعدة ((لا ضرر)) المعارضة بآية ((أوفوا بالعقود)) بحيث ان عموم دليل الوفاء بالعقد وضعى وعموم آية نفى السبيل اطلاقى ، فيتقدم على آية نفى السبيل فيحكم بجريان الخيار فى بيع العبد المسلم على الكافر للمسلم والكافر بناء

على صحة كونها مدركا لثبوت الخيار .

فتحصل أنه لا دليل على عدم جواز بيع العبد المسلم من الكافر و عليه
ففى كل مورد تحقق الإجماع على المنع كما فى البيع ابتداءً فيتَّبَعُ والّا فيحكم
بالجواز ، كالفسخ ، اذ لا نطمئن بشمول الإجماع للفسخ أيضا ، فاذا فسخ
الكافر العقد وتملك العبد ثانيا فاجبر على البيع أيضا ثانيا كما لا يخفى .
استدراك ما تقدم وهو انا ذكرنا تقديم عمومات الصحة على آية نفى
السبيل عند معارضتها معها أو بأدلة الخيارات وكذلك ذكرنا تقديم أدلة
نفى الضرر على آية نفى السبيل عند حكومتها وحكومة آية نفى السبيل على
سائر الأدلة الّا أن هذا الأخير ممنوع ، اذ بعد حكومة الآية مع أدلة نفى
الضرر على سائر الأدلة لا وجه لمعاوضة أدلة نفى الضرر بالعمومات بالملازمة
كما كان هو الميزان فى تقديمنا أدلة المضار على غيرها .

فى حرمة بيع المصحف من الكافر

قوله : المشهور عدم جواز نقل المصحف الى الكافر .

أقول : ان قلنا بعدم جواز بيع العبد المسلم من الكافر وكان المدرك فيه
هو الإجماع ، فلا شبهة فى عدم شموله للمصحف لا يمكن التعدى من مورد
الذى هو المتيقن منه ، وان كان المدرك الآية أو الروايات ، فقد ادعى شمولها
بالمصحف بالاولوية القطعية الّا أنها ممنوعة كما هو واضح .

و توضيح ذلك ان محل الكلام هنا انما هو مطلق نقل القرآن الى الكافر
ولو بالهبة والارث ، بل لو ملكه المسلم فكفر فهو أيضا داخل فى محل النزاع
حتى لو كتبه فى قرطاس ونحوه والّا قد منع بعضهم كالمصنف وغيره من

الاعاظم من بيع المصحف من المسلم أيضا .

ثم ان هذا فيما لم يكن النقل مستلزما للجهات الخارجية الطارية على النقل من مثل الهتك أو مسّ اليد ، والّا فيكون داخلا فى بيع المباح ممن يعلم أنه يصرفه فى الحرام كبيع العنب ممن يعلم انه يجعله خمرًا وبيع الخشب ممن يعلم أنه يصنعه صليبا أو صنما .

وبالجملة فمحط البحث هنا ما اذا كان النظر الى مجرد النقل فقط كأن اشتراه الكافر مثلا ليوقفه على المسلمين أو يجعله فى مكتبة أو يحفظه فى صندوق ونحو ذلك ، وأما لو اقترن الى الجهات الخارجية فلا اشكال فى الحرمة من غير اختصاص له بالكافر أصلا ، ثم لوجه للحكم بالكراهة هنا كما توهم ، بل ان تم الدليل فيحكم بالحرمة والّا فيحكم بالجواز بلا كراهة .

ثم ان كان مدرك الحكم فى حرمة بيع العبد المسلم من الكافر هو الاجماع فلا شبهة فى عدم شموله للمصحف لكونه دليلا ليّيا فيراد به المتيقن وان كان المدرك هو آية نفى السبيل أو الروايات فيستدل بها على المقام بالفحوى كما سلكه المصنف وهو من ان الوجه فى ذلك هو لزوم مراعات احترام المؤمن احتراما يقتضى نفى سبيل الكافر عليه وهو يستدعى بالاولوية القطعية حرمة بيع المصحف أيضا ، اذ هو أعظم احتراما ودرجة من المؤمن ، بل عليه يدور اساس الاسلام ، بل لو دار الأمر بين حفظه وحفظ الاف من المؤمنين يكون حفظه مقدما عليهم كما كان الامر كذلك من صدر الاسلام و بدوه .

وعلى هذا فاذا نفى سبيل الكافر على المؤمن فبالاولوية ينفى سبيله على القرآن أيضا فيحرم نقله اليه بأى عنوان كان .

وفيه أولا نمنع كون مناط المنع فى بيع العبد المسلم من الكافر هو الاحترام

وحفظ شئون المؤمن ، بل يمكن ان يكون الوجه فيه هوشى آخر وهو مبغوضية
نفس تملك الكافر أو حكمة أخرى لا سبيل لنا اليها .

وعلى تقدير قبول المناط فنمنع الاولوية فى ذلك اذ لا نسلم ان يكون
احترام مطلق القرآن أولى من احترام المؤمن ، بل انما هو نشأ من الخطر
الاشتباه اذ ما يجب احترامه وفداء النفوس له والجهاد لحفظه انما هو
القرآن الكلى الجامع بين الاشخاص بحيث بزواله زال الدين و انهدم
شريعة سيد المرسلين وقد استفدى بذلك الانبياء و الاوصياء نفوسهم فضلا
عن المؤمنين ، بل ما من امام الا وقد قتل لاحياء القرآن وقوانينه وهذا أمر
واضح لا شبهة فيه .

وأما كون حفظ شخص القرآن المطبوع فى مطبعة فلانية أولى من المؤمن
غير معلوم ، بل معلوم العدم ، فان حفظ المؤمن أعظم درجة من ذلك و لا
نحتمل ان يشك أحد فى أنه لو دار الأمر بين اتلاف قرآن بالقائه بالحبل
المشدود فيه لا نقاد مؤمن وبين تلف المؤمن أن انقاد المؤمن مقدم ، وكذلك
لو دار الأمر بين موت مؤمن جوعا وبين اتلاف القرآن لحفظه فلا شبهة فى
كون الأول مقدما على الثانى .

وبالجملة ما يكون حفظه أولى من حفظ المؤمن فخارج عن محال الكلام و
ما ليس كذلك فلا نسلم الاولوية فيه .

على أنه ربما يكون البيع موجبا للاحترام اذ كثيرا ما يطالعه و يتهدى
به فلو لم يباع كيف يطلع على قوانينه الوافية يتهدى به فأحترامه يقتضى البيع
لعله يوجب الارشاد و توهم استلزامه الهتك مدفوع لما عرفت ان محل الكلام
انما هو مع قطع النظر عن الجهات الخارجية كما لا يخفى .

وعلى تقدير ثبوت الحكم هنا ، فهل يثبت فى الاخبار المتواترة فيه

خلاف، ولا شبهة في عدم الشمول لو كان المدرك هو الاجماع لعدم شموله للمصحف فضلا عن شموله للاخبار المتواترة .

وأما لو كان مدرك الحكم هي الآية أو الروايات فأیضا لا تشمل الاخبار المتواترة لعدم الاولوية هنا قطعاً لو كانت ثابتة في المصحف بل يكفينا الشك كيف فهل يتوهم أحد أنه اذا دار الأمر بين حفظ النفس وبين حفظ الخبر المتواتر أن حفظ الخبر المتواتر مقدم .

وعلى تقدير ثبوت الحكم في الخبر المتواتر فلا يشمل الخبر الواحد، فان مجرد الحجية لا يوجب ثبوت جميع الاحكام عليه كما ذهب اليه شيخنا الاستاذ ثم العجب من المصنف حيث استشكل في دليل الحكم واستحسن ما ذكره فانه لا ندري انه بعد التأمل في المدرك هل الفتوى بلا دليل حسن وهو أعرف بالحال .

القول في شرائط العوضين

قوله : يشترط في كل منهما كونه متمولا .

أقول : محصل كلامه أن من جملة شرائط العوضين أن يكون متمولا لأن البيع في اللغة مبادلة مال بمال ، وبهذا يحترز عما لا نفع فيه كالخنافس والديدان لخستها ، وكذلك مثل الحبة من الحنطة فما لم يتحقق في الشيء التمول والانتفاع به فاحرز كونه أكلا للمال بالباطل عرفاً ، فالظاهر فساد المعاملة وان لم يحرز فيه ذلك ، فان ثبت بدليل أو اجماع انه لا يجوز بيعه اخذ به والا فيرجع الى عمومات صحة البيع والتجارة والى الرواية الخاصة و هي قوله عليه السلام في رواية تحف العقول و كل شيء يكون لهم فيه صلاح

من جهة من الجهات فكل ذلك حلال بيعه و شراؤه .

وفى كلامه مواقع للنظر الاول : اعتبار المالية فى العرضيين فى البيع لقول المصباح و ذلك لعدم حجية قوله ، يكفى فى صحة المعاملة على ما ليس بمال مجرد الغرض الشخصى ، كما اذا اشترى مكتوبه جده بقيمه عالية للابقاء مع عدم كونها قابلة للمعاوضة أو اشترى خنفساء بقيمة أو عقربا بقيمة كذا ، للجلل المداوى ونحوها كما لا يخفى ، وقد تقدم فى أول البيع جواز كون الحقوق ثمتا فى المعاملة بان باع شيئا ليرفع المشتري يده من حقه الفلانى صحيح والوجه فى ذلك كله هو ان البيع تبديل بين الشيئين برفع اليد عن أحدهما وجعل الآخر موردا للحق كما لا يخفى ، فغاية الامر يمنع ذلك عن التمسك بعمومات ما دل على صحة البيع بالخصوص ، واما ما دل على صحة مطلق العقود والتجارة عن تراض فلا ، اذ لا شك فى صدق التجارة عن تراض ، والعقد على المعاملة الجارية على ما ليس بمال لما عرفت فى بعض تنبيهات المعاطات ان فى العرف لا يصدق عليه البيع ، بل الثمن و المثل على العوضين بل يصدق عليه مجرد المبادلة والمعاوضة كتبديل ثوب بثوب وعباء بعباء ، وهكذا ، ولا شبهة فى صحة ذلك لأوفوا بالعقود ، وتجارة عن تراض ، والسيرة القطعية كما هو واضح .

والثانى : ما التزم به من انه مع الشك فى التمول ان احرز كون المعاوضة

أكلا للمال بالباطل فيكون فاسدا .

وجه الضعف انه بناء على كون المراد من الاية ما فسر به المصنف من ارادة المعاملة السفهية كالمعاملة على ما لا نفع فيه ، والغرض عما ذكرناه من كونها ناظرة الى الاسباب انه لا يجتمع احتمال المالية مع صدق الاكل مال بالباطل ، اذ معنى صدق أكل المال بالباطل انه ليس بمال ليكون أكل

المال بازائه أكلا له بالباطل ، ومعنى الشك فى التمول احتمال كونه مالا فما
يحتمل فى ماليته لا يكون من أكل المال بالباطل .

الثالث : ما تمسك به بعد عدم احراز كونه من أكل المال بالباطل من
العمومات ، وحكمه بالصحة بها ، وبرواية تحف العقول ، ووجه الضعف اما رواية
تحف العقول فقد تقدم الكلام فى ضعفها واضطرابها .

وأما العمومات ، فالتمسك بها مع الشك فى التمول الموجب للشك فى
صدق البيع تمسك بالعام فى الشبهات المصادقية كما هو واضح .

قوله : ثم انهم احترزوا باعتبار الملكية فى العوضين .

أقول : لم يعتبر المصنف الملكية فى العوضين ليحترز بها عن غير الملك
كما هو واضح .

ودعوى اتحاد الملكية و المالية فاسد اذ بينهما عموم من وجه و الشىء
قد يكون ملكا ولا يكون مالا كحبة من الحنطة وقد يكون مالا ولا يكون ملكا لاحد
كالمباحات الاصلية وقد يجتمعان فاعتبار المالية لا يدل على اعتبار الملكية .

بل لا وجه لاعتبار الملكية فى العوضين أصلا ، اذ البيع ليس الا
التبديل بين الشيئين يقطع علاقة كل من المتبايعين عنهما واحداث علاقة

اخرى فيهما وقد تقدم فى أول البيع جواز كون الحق ثمنا فى البيع كأن يبيع
شيئا على ان يرفع المشتري يده عن حقه كالتحجير وغيره من الحقوق .

ويدل على ذلك جواز بيع الكلى فى الذمة مع انه ليس ملكا لاحد أصلا
وانما تحصل الملكية للمشتري بالشرى ويملك على ذمة البايع ومن هنا نقض

الامام عليه السلام على العامة لعدم قولهم بصحة بيع الكلى ببيع السلم لانها
من واد واحد كما تقدم فى الاخبار المتقدمة فى البيع الفضولى .

نعم ، تعتبر الملكية فى البيوع الشخصية للاخبار الخاصة من قولهم

عليهم السلام لا تبع ما ليس عندك كبيع مال الغير قبل الشرى وبيع الطير في الهواء والسك في البحر، قبل الاضطهاد، فانها من قبيل بيع ما ليس عنده ومن اظهر مصاديقه فلا شبهة في بطلانه .

بل، يمكن ان يقال بعدم اعتبارها في الاعيان الشخصية ايضا اذ معنى قولهم لا تبع ما ليس عندك هو ان ما ليس بمقدور التسليم لا يجوز بيعه بوجه، لا انه يجب ان يكون مملوكا للبائع .

واما قولهم عليهم السلام لا يبيع الا في ملك، فقد تقدم في بيع الفضولى ان المراد من الملكية ليس ملكية العين الشخصية، بل المراد منها مالكية البائع، التصرف من البيع ونحوه ككونه وليا للمالك أو وكلا أو مأذونا من قبله وهكذا .

ثم انه على تقدير اعتبار الملكية في العوضين لوجه للاحتراز بها عن الاراض المفتوحة عنوة، فانها ملك بلاشكال، نعم ليس بطلق فاذا اريد الاحتراز عنها فلا بد من تقييد الملك بالطلق كما هو واضح .

ثم بين المصنف اقسام الملك من أنه :-

تارة يكون طلقا لاحد كالاملاك الخاصة .

وأخرى لا يكون ملكية العين طلقا، وانما يكون تملك بمنافعه طلقا ، كالأوقاف الخاصة، حيث انها ليست ملكا طلقا لاحد من الموقوف عليهم ولكن منفعتها ملك طلق لهم، ولهم مالكية مطلقة لذلك .

وثالثة : لا تكون ملكية العين ولا ملكية المنفعة طلقا لاحد، ولكن اذا قبضت المنفعة تكون ملكا طلقا للقباض كالأوقاف العامة اذ هي ومنافعها ليست ملكا طلقا لاحد ولكن اذا قبضوا منفعة يكون ملكا لهم بلاشبهة .

ورابعا : ان لا يكون ملكا طلقا لاحد لا عينا ولا نفعا ولكن اذا قبضوا

تكون العين والمنفعة كليتهما ملكا للقبض وذلك كحق السادة والفقراء في الزكاة ، وفي الخمس ان هما ليسا ملكا طلقا لاحد منهم ، بحيث اذا مات أحد هم فليقم وارثه مقامه ان المالك هو الكلى فهو باق على حاله وانما ملك كل منهم العين ونفعها بعد القبض ملكا طلقا ، واما سهم الامام عليه السلام ففيه خلاف .

فالاراضى المفتوحة عنوة خارجة عن جميعها ، أما عدم كونها ملكا طلقا لاحد فواضح ، واما عدم كونها من سائر الاقسام فأیضا كذلك فانها لا تكون ملكا لاحد قبل القبض وبعده ، وانما منافعتها تصرف في مصالح المسلمين .

الكلام في احكام الاراضى

ثم ان المصنف نقل الكلام الى أقسام الاراضى لمناسبة ذكر بعض أقسامها وقد ذكرنا في آخر المكاسب المحرمة وحاصل الكلام هنا ان الاراضى على أربعة اقسام : الاول : ما يكون مواتا بالاصالة بان لم تكن مسبقة بالعمارة .
الثانى : أن تكون معمورة بالاصالة لا بمعنى كونها معمورة عند الخلقة وقبل خلق الخلق ، بل بمعنى كونها معمورة بلامعمر كرؤس الجبال و بطون الاودية والاشجار فى البحر والبر .

الثالث : ما عرض له الموت بعد الحياة كأرض الكوفة ، بل ارض العراق ان كانت اراضى معمورة ولذا كانت تسمى بأرض سواد .

الرابع : ما عرض له الحياة بعد الموت .

فهذه هى الاقسام الاربعة . أما القسم الاول والكلام فيه من جهات :
أما الاولى : فالارض الموات كلها للامام عليه السلام للاجماع المحصل

والمنقول وعدم الخلاف بين الفقهاء، وللأخبار الكثيرة، و في المتن انها مستفيضة بل متواترة .

وفيه أن أصل الحكم وان كان مسلماً ومجموعاً عليه بين الفقهاء كما عرفت ولكن الأخبار الواردة فيها ليست مستفيضة فضلاً عن كونها متواترة وذلك لان جملة منها واردة في الأرض الخربة التي باد عنها أهلها و بقيت خربة فهي اجنبية عن المقام، فان كلامنا في الموات بالأصل لا ما يكون كك بانجلاء أهلها ولذا عنوانها في وسائل في باب الخمس بعنوان آخر فما هو موات بالأصل لا تطلق عليه الخربة، ورواية واحد واردة في خصوص الأرض الموات في باب احياء الموات من وسائل فلا تحقق بها الاستفاضة والتواتر. نعم، في جملة من الروايات في ج ٢ وسائل باب الانفال من الخمس الأرض التي ميتة لا رب لها فهي للإمام عليه السلام، فلا شبهة في شمولها للموات من الأرض من غير اباد أهلها ولكنها ليست بمتواترة أيضاً ولا مستفيضة .

نعم، لو كان المراد بالاستفاضة هو كونها ثلاثة أو أربعة فلا بأس باطلاق المستفيضة عليها .

وبالجملة ان الغرض بيان عدم استفاضة الروايات وتواترها والآ فاصل الحكم مسلم، بل يمكن الاستدلال على ذلك بآية الانفال لكونها للإمام عليه السلام غاية الامر نثبت الصغرى بدليل آخر، أي كونها انفالاً فلا شبهة في ذلك للأطباء الروايات على كونها موات الأرض من الانفال .

أما الجهة الثانية: فهل يشترط في التملك بها مجرد قوله (عليه السلام) في النبوي موتان الأرض للإمام عليه السلام ثم هي لكم أيها المسلمون وكك في النبوي الآخر بحيث يكون بذلك ملكاً للمسلمين بالسبق إليها، و ان لم

يحيوها أو لا بد فى ذلك من الاحياء فظاهر النبويان و ان كان هو الملك بذلك ولكن مضافا الى ضعف السند فيهما انهما مقيدان بالاحياء فلا يكون ملكا لاحد بدونه كما فى جملة من الروايات وبالجملة ان التملك مشروط بالاحياء فلا يملك تلك الاراضى بدون الاحياء فلا يعمل بالنبويان .

الجهة الثالثة : ان الحلية والملكية بالاحياء مختصة بالشيعة أو يشمل غيرهم من المسلمين او لكل من أحيها مسلما كان أو كافرا ، والكافر أيضا ذميا كان أو حربيا ، فظاهر بعض الاخبار وان كان هو اختصاص ذلك بالشيعة الا أن النبويان المتقدمان يدلان على شمول الحكم لمطلق المسلمين ولكنها ضعيفة السند، بل يمكن أن يراد من المؤمن فى بعض الاخبار من أحيها من المؤمنين مطلق المسلم الذى آمن بالله وبرسوله و بيوم الآخر ، أى المؤمن فى القرآن .

ولكن يكفى فى عموم الحكم لغير الشيعة أيضا العمومات الواردة فى مورد شراء الارض من الذمى فقالوا (ع) أى قوم أحيوا ارضا فهى لهم وهم أحق بها ، فان المورد وان كان هو الذمى ، ولكنه لا يكون مخصصا بعدد عمومية الجواب فيكون شاملا لمطلق المحيى مسلما كان أو كافرا ذميا كان أو كافرا حربيا، وهذا الاخبار مذكورة فى وسائل فى أحياء الموات، ومادّل من الاخبار على كون موات الارض للشيعة بالاحياء لا توجب التخصيص لعدم التنافى خصوصا مع الاحتمال المذكور من كون المراد من المؤمن مطلق من آمن بالله وبرسوله وبيوم القيامة فى الاخبار التى ذكر فيها المؤمن ومن هنا قال صاحب وسائل فى عنوان المطلب ان الذمى اذا أحيى مواتا من أرض الصلح فهى له قبل هذا الباب فعنوانه أيضا مطلق يشمل مطلق المحيى وان كان من غير المسلم .

والجهة الرابعة: في أن الخراج الثابت في تلك الاراضى على المحبى هل هو ثابت لكل من أحيائها شيعة كان أو غيرها ، أو ثابت لغير الشيعة و ربما يقال بثبوتها لكل من أحيائها ولو كان المحبى هو الشيعة لصحيفة الكابلى فمن أحيى من الارض من المسلمين فيعمرها وليؤد خراجها الى الامام (عليه السلام) من أهل بيتى وله ما أكل منها .

ولمصلحة عمر بن يزيد يقول : من أحيى أرضا من المؤمنين فهى له و عليه طسقتها يؤديه الى الامام (ع) في حال الهدنة فاذا ظهر القائم عليه السلام فليوطى نفسه على أن يؤخذ منه الخبر، فالظاهر منها ان الحكم أعم فلا بد لكل من أحيائها اعطاء الخراج الى الامام (ع) وعليه فيشكل القول بعدم وجوبه للشيعة لذهاب المشهور ، بل فقهاءنا أجمع الى عدم وجوب الخراج لهم ، وحملهما المصنف على وجهين ، الاول : أنه يمكن حملها على بيان الاستحقاق و وجوب ايصال الطسق اذا طلب الامام (ع) لكن الائمة بعد أمير المؤمنين عليه السلام حللوا لشيعتهم واسقطوا ذلك عنهم ، كما يدل عليه قوله (ع) ما كان لنا فهو لشيعتنا ، ويحتمل حمل هذه الاخبار المذكورة على حال الحضور والّا فالظاهر عدم الخلاف في عدم وجوب مال الامام في حال الغيبة ، بل الاخبار متفقة على أنها لمن أحيائها .

الّا أنها بعيدان ، بل اجنبيان عن ظهور الروايتين .

أما الاول : فلأن الظاهر من الروايتين ايصال الطسق الى الامام (ع) في حال الهدنة كما هو ظاهر رواية عمر بن يزيد ، ووجوب اخراج الخراج اليه كما هو ظاهر رواية الكابلى فحملهما على مجرد الاستحقاق خلاف الظاهر ، بل خلاف الصراحة .

وأما الثانى ، فلأن الظاهر منها أيضا اخراج الخراج وايصاله الى الامام

(عليه السلام) مطلقا ولو فى حال الغيبة ولذا قال (ع) فى ذيل رواية عمر ابن يزيد فاذا ظهر القائم فليوطى نفسه على أن يؤخذ منه يعنى اذا لم يعطى ذلك الشخص الذى الارض تحت يده فليوطن الامام نفسه لاخذ منه . وبالجملة فليس فى شىء من الروايتين ما يدل على الفرق بين الحضور والغيبة والاولى حملهما على غير الشيعة للاخبار الدالة على تحليل الاراضى للشيعة وكونهم محللون فيه كما فى رواية مسمع « غيرها ويؤيد ذلك التفريق بين الشيعة و غيرها فى رواية مسمع قال (ع) : فهم فيه محللون ، و محال لهم ذلك الى أن يقوم قائمنا فيجيئهم طسق ماكان فى أيدي سواهم فان كسبهم فى الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا ويأخذ الارض من أيديهم ويخرجهم منها صغرة ، وأيضا يؤيد ذلك ذيل رواية عمر بن يزيد من قوله فاذا ظهر القائم فيوطن نفسه على أن يؤخذ منه مع ان قوله فيجيئهم طسق ما فى أيديهم ظاهر فى ان الخراج على الشيعة بعد قيام الحجة وأما قبله فلا خراج عليهم وكك الاخبار الدالة على أن الارض كلها للامام (ع) فالشيعة فيها محللون اذ لا معنى للخراج بعد ثبوت التحليل فيها الشامل للموات بالاصل أيضا .

وبالجملة لا شبهة فى دلالة غير واحد من الروايات على عدم ثبوت تحليل ما للامام من الاراضى لغير الشيعة بدون الخراج وكون كسبهم فيها حراما أدل دليل ، وأقوى قرينة على ما ذكرناه من حمل الروايتين على غير الشيعة ، كما هو واضح .

وتوهم كون مورد هما هى الشيعة فلا يمكن حملها على غيرها : توهم فاسد بداهة ان رواية الكايلى ليس فيها سؤال حتى نرى أنه شيعى أم غير شيعى وأما رواية عمر بن يزيد ، فالراوى فيها وان كان شيعيا ولكن المورد هو الرجل

الشامل للشيعة وأهل السنة فلاوجه لحمله على الشيعة ، بل نسخة الوسائل
سئل رجل من أهل الجبل ومن الواضح أن أهل الجبل سنى ، بل ناصبي .
فى زماننا هذا فضلا عن الزمان السابق الذى لم يكن من الشيعة أسم ولا
رسم .

ويؤيد هذا الحمل ما فى ذيل رواية عمرين يزيد من قوله (عليه السلام)
فليوطن نفسه على أن يؤخذ منه ومن المعلوم أنه لو كان المراد منهم هى
الشيعة لم يأخذ الامام (ع) الارض منهم ، بل يبقى عندهم ويأخذ منهم الخراج
وأوضح تأييد لذلك قوله (ع) فى رواية مسمع التفصيل بين الشيعة وغيرهم و
جعل الشيعة فى حلّ فى الخراج وأما غيرهم فان كسبهم فى ذلك حرام
فان حليته مشروطة باعطاء الخراج فلم يعطوها للامام (ع) فيجىء الامام (ع)
فيخرجهم عنها صفرة أى خالية اليد أو صخرة ، أى صاغرا وذليلا على حسب
اختلاف النسخة فيعلم من ذلك أن الخراج لغير الشيعة وأما الشيعة فهم
فى حل من ذلك ومع الغض عن جميع ذلك فالروايات الدالة على حايّة
الاراضى للشيعة فى حال الغيبة تكون مقيد لهاتين الروايتين و بالجملة
لا مانع من حملها على غير الشيعة بوجه .

قوله :وسياتى حكاية اجماع المسلمين على صيرورتها ملكا بالاحياء .
أقول :المشهور ، بل المجنع عليه أن الاراضى الموات بالاصل تكون ملكا
لمن أحيائها ولكن الظاهر خلافه ، وتوضيح ذلك أن الاخبار الواردة تفى ذلك
على ثلاث طوائف :—

الاولى :ما دل على أنها لمن أحيائها وأنها له .

والثانية :ما دل على أن المحيىء أحق بها من غيره .

والثالث :ما جمع الامرين اللهية والاحقية ولا شبهة أن ما اشتمل على اللام

فى كونه ظاهرا فى افادة الملكية ولكن لا بد من رفع اليد عن ظهوره و ارادة مجرد الاختصاص من ذلك وذلك من جهة أنه ذكر فى جملة من الاخبار التى تقدم بعضها فى الجهة الرابعة أن غير الشيعة لا بدّ و ان يعطى الخراج ،والّا فيكون كسبهم فى تلك الاراضى حراما ومن الواضح أن لا معنى لحرمة الكسب فى ملك نفسه ، ووجوب اخراج الخراج منه فيعلم من ذلك أنه لم يحصل بالاحياء الا مجرد حق الاختصاص واللام فى قولهم من أحيا أرضا فهي له ،المجرد الاختصاص .

وبالجملة فيدور الامر بين رفع اليد عن ظهور اللام فى الملكية و بين الالتزام بورود التخصيص على دليل السلطنة أو الالتزام بتصرف الامام (ع) فى ملك الغير بولايته الشخصية بحيث حكم بثبوت الخراج والّا فيكون الكسب حراما فلا شبهة أن الاول أولى وأسهل للالتزام كما لا يخفى وعلى هذا فيكون الحكم بعد جواز الكسب على طبق القاعدة وكذلك اخراجهم من الارض و اخذها منهم بعد ظهور الحجة فان الملك ملك الغير فاذا لم يف المتصرف على ما شرطه عليه مالك الارض فيكون كسبه حراما على حسب القواعد لكونه غصبا .

ومن هنا اندفع ماتوهم من أن التملك مشروط باداء الخراج فاذا منعوا عنه فلا يكون الملك حاصلا .

و وجه الاندفاع أنه لا معنى للخراج مع الملكية وأن رفع اليد عن الملكية أسهل من رفع اليد عن دليل السلطنة أو اللاتزام بتصرف الامام عليه السلام فى مال الغير مع كونه للغير بالولاية وهذا بخلاف ما قلنا أن الارض ملك للامام وجواز التصرف فيها مشروط باعطاء الخراج والّا فيكون حراما كما هو كذلك فى جميع الموارد بحسب القواعد .

ويدل على ذلك مضافا الى ما ذكرناه امران ، الاول : ماورد فى الاخبار الكثيرة من أنه ليس لمحبي الارض تعطيلها والّا فلغيره احيائها و اجراء انهارها فيكون أحق به من غيره وقد عقد فى الوسائل بابا لذلك فى احياء الموات وان لم يتعرّض له الفقهاء فلو كان الاحياء موجبا للملكية فلماذا سقط حقه بالتعطيل ازيد من ثلاث سنوات فان الناس مسلطون على أموالهم يفعلون فيها مايشائون فهل لاحد ان يزاحمه فى أموالهم الشخصية لمكان التعطيل فيعلم من أنه لم يثبت لمحبي الارض الا حق الاختصاص فيزول بالعطلة أو بعدم الوفاء بالشرط أعنى اعطاء الخراج ، نعم حلل ذلك لشيعة كما هو واضح .

الامر الثانى : انه لو كانت الاراضى الموات بالاصل مملوكة للمحبي لكان ملكا لهم دائما مع أنه ذكر فى رواية مسمع ان الحل ثبت فيها للشيعة وليس لهم فيها خراج الى ان يقوم صاحب الامر ويعدّه فيجيئهم طسقى ما فى أيديهم واما غيرهم فكسبهم فيها حرام لعدم اعطائهم خراجها وبعد القيام يخرجهم من الارض وينزعها من أيديهم وفى ذيل رواية الكابلى أن الشيعة فى حل فى تلك الاراضى وليس فيها عليهم خراج الى أن يقوم القائم (ع) فيضرب عليهم الخراج فيها فلو كان الاحياء موجبا للملكية فتكون تلك الاراضى كسائر الاملاك الشخصية فهل يتوهم أحد أن الامام يضرب الخراج لها على الملاك أو يأخذها من يد غير الشيعة فكل ذلك دليل على عدم حصول الملكية للاراضى الميتة بالاحياء ، وانما الثابت لهم فى ذلك مجرد حق الاولوية والاختصاص بحيث لا يزاحمهم غيرهم فى ذلك .

لا يقال أنه لا شبهة فى جواز بيع تلك الاراضى كما فى الاخبار الدالة على اشترائها من ذمى فلو لم تكن ملكا فلا وجه لجواز البيع .

فانه يقال نعم ، لا شبهة فى جواز البيع ولكن لا يدل ذلك على كونها ملكا للمحبي ، بل يبيع منها ما ثبت له من الحق فيها فان البيع كما عرفت هو التبدل بين الشيئين بحيث يقوم كل منهما مقام الاخر فى جهة الاضافة وفى المقام يقوم بالمبادلة كل من العوض والمعوض مقام الاخر فالعوض هو الثمن والمعوض هو الحق الثابت فى تلك الارض كحق التحجير وحق الجلوس كما هو المرسوم فى اليوم فى الدكاكين المسمى فى الفارسية (بسرغلى) فجواز البيع من هذا الجهة .

ومما ذكرناه انحل الفرع المبطل به كثيرا وقد سئلنا عنه مرارا وهو ثبوت الخمس فى نفس الأرض الموات بعد الأحياء اذا كان الأحياء للتجارة دون مؤنة نفسه وعياله فانه على ما ذكرناه لا خمس فى نفس الارض لعدم كونه ملكا للمحبي ليدخل تحت المنافع الحاصلة يوما فيوما ، بل يثبت الخمس فى منافعها بعد مضي الحول كما هو واضح .

والحاصل : أن الكلام كان فى أن الاراضى الميتة هل تملك بالأحياء أم لا ، وقلنا أن المشهور ، بل المجمع عليه وان كان هو التملك بالأحياء .
ولكن الظاهر هو عدم حصول الملكية لاحد بالأحياء ويدل على ذلك ثبوت الخراج لغير الشيعة وثبوت التحليل لهم مع انه انما يناسب التحليل والخراج مع عدم الملكية وكذلك يدل عليه حرمة كسب غير الشيعة فى تلك الاراضى وخراج الارض من أيديهم بعد قيام الحجة وجعل الطسق للشيعة كما فى رواية مسع حيث قال فيجيئهم طسق ما كان فى أيديهم ، مع أنه لو كان ملكا للمحبي لم يكن مجال لشيء من المذكورات .

وذكر أنه لا وجه للقول بالملكية الاّ ظهور اللام المذكور فى جملة من الاخبار من أنه من أحبب أرضا مواتا فهي له فى الملكية لا مجرد الاختصاص .

وفيه أنه مضافا الى أن المذكور في عدة من الروايات هي الاحقية فلولم تكن ذلك قرينة لارادة مجرد الاختصاص من اللام فتكفي القرائن المذكورة لرفع اليد عن ظهور اللام في الملكية لانه يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور اللام في الملكية وبين الالتزام بكون الخراج وحرمة الكسب واخراج الارض من أيدي غير الشيعة في زمان الظهور التصرف في ملك الغير، ولكن مع التصرف في أدلة حرمة التصرف في مال الغير وحرمة أكله الآ باذنه بدعوى أن الامام أولى بذلك من نفس المالك فلا ريب أن الأول أولى برفع اليد من الثاني . وأما أخبار التحايل فهي على طئفتين ، الاول : ثبوت التحليل للشيعة وكونهم محالون في الأرض و في مال الامام (ع) .

والثانية : ما دل على التحليل بلسان أنه ما كان لنا فليشيعتنا فهم فيه محالون فلا ريب أنه لا بد من رفع اليد من ظهور اللام في الملكية في قولهم لشيعتنا وارادة التحايل المجرد اذ مقادها هو العام من غير اختصاص المحيى وغيره ، ومن البديهي ان غير المحيى لا يملك الارض اجماعا ، فيعلم من ذلك أنهم محللون في ذلك لسهولة الامر وطيب الولادة كما تعارف هذا التعبير كثيرا يقال في مقام الاذن للغير في التصرف في المال أن ما كان لي فهو لك أى يباح لك التصرف فيه كيف شاء .

وبالجملة لا يستفاد من شيء من أخبار التحليل التملك أيضا . ودعوى ان اللام قد استعمل في جميع مراتب الاختصاص وانما يرفع اليد عنه بالنسبة الى غير المحيى ، واما في المحيى فنلتزم بالملكية دعوى جزا فيه ، فانه ان كان المراد من ذلك ارادة الملكية وغير الملكية في استعمال واخذ فهو غير جائز فلا يمكن في استعمال واحد ، وان كان المراد ارادة الجامع و المطلق الشامل لها ففيه أن المعانى الحر فيه غير قابلة للاطلاق والتقييد ، بل انما يراد اما مطلقا أو مقيدا كما لا يخفى .

ثم ان هنا وجهها ثانيا ادق لعدم ارادة الملكية من اللام فى اخبار التحليل بدعوى أن الامام (ع) قد حلل ماله للشيعة مع انحفاظ ألـهية له ، أى حال كونها له فهى للشيعة من غير تقييد بزمان الحال و الماضى و الاستقبال والمحيى وغيره ومن البديهي هذا لا يجتمع الا مع التحليل ان بالتملك لا يحفظ لهبة الامام (ع) وما لكيته على أن لكل امام أن يفعل ذلك ويحلل فلو اريد التملك من تحليل احدهم (عليهم السلام) لما بقى موضوع للثانى ، والقول بعود الملك ثانيا الى الامام الثانى بعد الاول التزام بلا وجه .

واما الخراج فلادليل على ثبوته للشيعة الا اطلاق روايتين أحدهما مصححة عمر بن يزيد والثانية رواية الكابلى ، أما الاول فالظاهر من نفسها انه لغير الشيعة ولذا قال فى ذيلها فاذا ظهر الامام فليوطن نفسه على أن يؤخذ منه ، واما الثانى فليس دلالتها الا بالاطلاق كما فى ذيل الرواية فان الاستثناء يدل على دخول الحكم فى المستثنى منه بارادة استعمالية وان لم يعلم دخوله فيه بارادة جدية فهذا الظهور المبني على الاطلاق دون الوضع لا بد من رفع اليد عنها وتقييدها برواية مسمع ليحمل على غير الشيعة وان أبيت الا من ابقائها فى ظاهرها فيقع المعارضة بين رواية الكابلى و بين رواية مسمع الدالة على عدم ثبوت الخراج للشيعة فى حال الغيبة حيث قال فيها (فيجيئهم طسق ما كان فى أيديهم) قبل ظهور الامام (ع) فيعلم من ذلك أنه لاخراج عليهم قبل المجيء وبعد التساقط يرجع الى اخبار التحليل .

القسم الثانى : أن تكون عامره بالاصالة كأطراف الشطرط وسواحل الانهار وبطون الاودية ورؤس الجبال والجزائر المعمورة بالاصالة وقلنا أن معنى

كونها عامرة بالاصالة هو كونها عامرة بلا عامر، وقد عبر المصنف في ذلك بقوله عامرة بلا معمر، والظاهر أنه لم يوجد استعمال المعمر في التعمير بل استعمل أسم الفاعل منه عامر والمعمر من العمر، يقال لمن عمره كثير .

وهذا القسم أيضا لا شبهة في كونه للامام (ع) وان لم يرد نص خاص على كونه للامام (ع) كما ورد في القسم الاول ولكن يدل على ذلك طائفتين من الروايات الاولى الاخبار الدالة على ان مطلق الارض للامام (ع) و ليس للغير فيها الا حتى الاختصاص بالتعمير والعمل، بل في رواية سهل أن الارض لله و وقف للعباد فلا تكون ملكا لاحد ومن هنا ذكر في بعض الروايات أنه ليس لاحد تعطيلها أزيد من ثلث سنين وقد ذكر جمع الى كون مطلق الارض ليست لاحد، بل للامام (ع) كصاحب البلغة والشيخ الطوسي على ما حكى عنه، والمحقق الايرواني وغيرهم، وانما الشيعة محللون في ذلك ، فاطلاق شامل لما نحن فيه أيضا، وقد استشهدنا بها على عدم الخرج للشيعة، واما غير الشيعة فلم يثبت لهم فيها تحليل .

الثانية : ما دل على كون الارض التي لا رب لها من الانفال والانفال للامام (ع) كحسنة على بن ابراهيم ورواية العياشي عن أبي بصير، فان ما كان عامرا بالاصالة من الارض فهي للامام عليه السلام .

نعم، في مرسلة على بن ابراهيم عن حماد، عن بعض اصحابنا ، عن العبد الصالح تقييد الارض التي لا رب لها بكونها ميتة ولكن لا يدل ذلك على التقييد واختصاص الحسنة أيضا بالميتة أما اذا لم نقل بثبوت المفهوم للوصف كما لم نقل فواضح، فان القيد التي بها للغالب فان القول بمفهوم الوصف من جهة أن لا يكون القيد لغوا واذ اعتذرنا عن عدم لغوية القيد بجملة مورد على الغالب فلا يكون الوصف لغوا فلا ينحصر عدم اللغوية باثبات

المفهوم فقط .

وأما بناءً على القول بمفهوم الوصف كما مشى المصنف على هذا المبنى فأيضاً لا يصلح للتقييد فانه أولاً انما يوجب الاحتراز والتقييد دالاً على المفهوم اذا لم يرد مورد الغالب كما فى المتن والّا فلا مفهوم له كما فى قوله تعالى : ((وربائبكم اللاتي فى حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن)) فان كون الربائب فى الحجور من جهة الغلبة وثانياً أن حمل المطلق على المقيد انما فى مورد يكون بينهما التنافى كأعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة و أما فيما ليس بينهما تناف فلا وجه للحمل كقوله الخمر حرام وكل مسكر حرام ، وهكذا ولكن هذا لا يجرى فى المقام لان معنى كلام المصنف على فرض كون القيد للاحتراز ومعه يكون التنافى بين المطلق والمقيد من الواضح بمكان ولكن الذى يسهل الخطب هو ما ذكرناه من عدم المفهوم للوصف ، بل يمكن منع الغلبة فانه من أين احرز أن الغالب فى الارض التى لارب لها هى الميته ، بل فى كثير النقاط ان الاراضى التى لارب لها وليست ميته كأراضى الجبل مازندان وغيرها كثيرة جداً ، واما ما فى تقرير شيخنا الاستاذ من الاستدلال بذلك بقولهم (ع) وكل ارض لم يبرعليها ملك مسلم فهو للامام عليه السلام فليس برواية ولم نجده فى كتب الحديث .

والحاصل : أن ما كان عامراً بالاصل فهو للامام (ع) للاخبار الدالة على أن مطلق الارض للامام عليه السلام وللأخبار الدالة على أن كل ارض لارب لها فهو للامام ، وما فى مرسله الحساد من أن كل ارض ميته لا رب لها فهو للامام ، لا يصلح لتقييد ذلك اذ القيد ورد مورد الغالب كقوله تعالى : ((وربائبكم اللاتي فى حجوركم)) فلا مفهوم له ، فلا يكون للاحتراز .

ولكن لا وجه لذلك فانه من أين احرز أن القيد محمول على الغالب اذ

لا وجه للقول بان أكثر الارض التي لارب لها ميتة مع أن أكثرها معموره بلا شبهة، كأراضي الهند وجبل مازندران وغيرهما مع أنه لا تنافي بين المطلق والمقيد فلا وجه لحمل أحدهما بالآخر الآ أن يقال ان القيد اذا كان للاحتراز فيكون بينهما تناف فيحمل المطلق على المقيد والذي يسهل الخطب أنه لا مفهوم للوصف وعليه فلا يكون بينهما تناف فضلاً عن حمل أحدهما بالآخر نظير كل مسكر حرام والخمر حرام واعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة .

على أن رواية حماد مرسله فليست قابلة لتقييد الحسنة التي دلت على أن مطلق الارض التي لارب لها فهي للامام عليه السلام هذا كله في كونها للامام عليه السلام .

ثم انه لا يختص حتى الاولوية أو الملكية بالاحياء ، بل يعم العمل وجرى الانهار وتكثير الاشجار واصلاح بعض الخصوصيات وعليه فكل ارض معمورة بالاصل ، وضع عليه اليد وعمل فيها ، فيجرى فيها الجهات المتقدمة في القسم الاول من البحث ، من أنه لا فرق في ذلك بين الشيعة وغير الشيعة و بين المسلم وغير المسلم ، وفي أنه هل يحصل التملك بذلك أم لا ؟ وهل الخراج الثابت فيها لمطلق من وضع عليها اليد ولو كان العامل فيها هي الشيعة أو يختص بغير الشيعة ، وأما لو لم يكن فيها عمل فلا وجه لهذه الابحاث ، بل هي باقية على ملك الامام ، فلا يجوز لأحد أن يتصرف فيها للأخبار الدالة على حرمة التصرف في مال الغير الاّ بآذنه .

نعم ، فالشيعة بالخصوص محللون فيها للأخبار الدالة على أن كلاماً للامام فهو حلال للشيعة ، وقد تقدم أن ما في بعض تلك الاخبار من التعبير بان مالنا فهو لشيعتنا فلام يفد الملكية قد تقدم جوابه .

ثم الكلام يقع في أنه هل تحصل الملكية لهذا القسم من الارض بالحيازة

والسبقة ووضع اليد عليها أم لا : وجهان ، الظاهر انها لا تكون ملكا لأحد بالحيازة ، واختار المصنف كونها ملكا بالحيازة وأستدل عليه بالنبوى المعروف من سبق الى ما لم يسبقه أحد فهو أولى به .

وفيه مضافا الى انه ضعيفة السند أنه لا دلالة فيه على الملكية ، فان غاية ما يستفاد منه أن المحيز يكون أحق الى ما سبقه اليه فلا تحصل بذلك السابق ملكية للسابق الى تلك الاراضى .

وثانيا على تقدير أن المراد من الاولوية والآقية هى الاولوية الملكية دون مجرد حق الاختصاص فمانحن فيه خارج عن ذلك فانه فى مورد لا يكون ملكا لاحد ، بل من المباحات الاصلية فيكون السبق اليها موجبا لحصول الملكية وكالاوقاف العامة من الخانات والرباط والمساجد ، فان السبق فيها يفيد حق الاختصاص .

وأما فى أملاك الغير فلا يفيد السبق شيئا لأحن الاختصاص ولا الملكية والألجاز لكل أحد أن يأخذ مال غيره ويتملكه بالسبق ويكون ذلك من جملة الاسباب والوسائل لأكل مال الناس ، فلا يلتزم به متشرع ولا فرق فى ذلك بين مال الامام وغيره ، فانه أيضا لا يجوز التصرف فى مال الامام عليه السلام إلا باذنه ، وأما التمسك فى ذلك بقوله ((من حاز ملكا)) فلا وجه له لعدم كونه رواية ، وعلى فرض كونه رواية فانما هو فى المباحات الأصلية لا فى أموال الناس ، وربما يقال بحصول الملكية هنا بقوله عليه السلام من استولى على شىء فهو له ، كالأستدلال به فى مطلق الحيازات .

وفيه أن هذا وان كان صحيحا من حيث السند ولكن لا دلالة فيها على المطلوب اذ غاية ما يستفاد منها أن الكبرى مسلم وأن أسبق والاستيلاء على شىء يوجب الملكية ولكن لا يثبت الصغرى وأن مال الامام عليه السلام يكون

ملكا لأحد بالسبق ، بل هو من هذه الجهة كأموال سائر الاشخاص فلا يكون الاستيلاء عليه الا غصبا لا مملكا .

على أن هذه الجنلة المباركة مذكورة في ذيل بعض الروايات الراجعة الى أن مات الزوج والزوجة ولم يعلم أيهما مقدم وأيها مؤخر وكانت لكل منهما أموال مخلوطة بالآخر فقال عليه السلام من استولى على شيء فهو له بمعنى أن كل ما يكون مختصا بالرجل فهو له ، وكل ما يكون مختصا للمرأة فهو لها للاستيلاء واليد ، اذن فالرواية من أدلة اليد وانه طريق الى كشف الملكية وكشف عنها لا أنها تدل على كون الاستيلاء مملوكا .
وبعبارة أخرى أن الاستيلاء دليل الملكية وكشف عنه لا أنه مملك كما لا يخفى ، فافهم .

اذن فلا يبقى دليل معتبر لاصل كون الحيازة مملكة فضلا عن دلالتها على الملكية في أموال الغير الا في الموارد الخاصة التي ورد الدليل بالخصوص على افادة الحيازة الملكية كما في الصيد ونحوه ، نعم السيرة القطعية العقلائية المضادة للشرع قائمة على كون الحيازة مملكة ، بل هذا المعنى فطري الحيوانات فانه بعد سبق حيوان على صيد وفريضة و أخذه فلا يزاحمه الاخر ، بل يرفع اليد عنه ، بخلافه قبل الأخذ فانهما يتسابقون في الأخذ .

نعم ، يمكن الاستدلال على التملك بالحيازات لقوله عليه السلام في ج ٣ الوسائل ، عين الدولة عن السكوني عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليه السلام أنه سأله عن رجل أبصر طيرا فتبعه حتى وقع على شجرة فجاء رجل آخر فأخذه قال للعين ما رأيت ولليد ما أخذت ، فان قوله عليه السلام لليد ما أخذت أن محاذره الانسان ملكه فمفاد ذلك نظير من حاز ملك يدل

على أن المحيز يملك كلما حازه ، ولكنه ضعيفة السند للسكونى وأيضاً لا يشمل المقام لما عرفت أنه لا يملك الانسان مال غيره بالحيازة والسبق وانما ذلك فى المباحات الاصلية .

و تحصل من جميع ما ذكرناه أن الارض العامة بالاصالة فهى للامام عليه السلام ، فلاحظ الاخبار الدالة على كونها للامام والاخبار الدالة على الآقية بالاحياء والعمل فلا يملكه أحد بالحيازة الا أن يعمل فيها عملاً بأن للعامل حق الاختصاص فقط ، فيجب عليه الخراج أن كان غير شيعى فلا يجوز لغير الشيعة أن يتصرف فيها ، بل لو حازها غير الشيعة فلها أخذها من يده لكونه غاصباً فلا يقاس ذلك بالسوات بالأصل .

القسم الثالث : ما عرض له الحياة بعد الموت فهل تكون ملكاً للمحى أو لا ؟ وجهان ، قد تقدم الكلام فيه فى القسم الاول ، فان البحث فى القسم الاول كان فى الموات بالأصل وأنه يصير ملكاً للمحى أم لا ؟ وهذا القسم عين القسم الاول ، غاية الأمر حصل فيه الاحياء الذى سبب الملكية أو سبب لحق الاختصاص ، فالبحث عن ان المحى يملك أو لا يملك ، يغنى عن البحث عن ان الحياة فى الارض توجب الملكية أم لا ؟

ف تحصل أن الأرض التى كانت عامة بالاصل فهى للامام ولكن حللها للشيعة ومن عمل فيها ، بل فى بعض الروايات وقف للعباد وان كان ضعيفاً لوجود سهل بن زياد فى طريقه وهى ليست ملكاً ل أحد ولا تملك بالحيازة وكذلك اشجارها لكونها تابعة للارض ومن نماءتها فلا ينفك حكمها عنها .

نعم ، يمكن دعوى السيرة القطعية على أن من حاز من اشجارها فملكها ولو كان المحيز من أهل الخلاف ، بل من أهل الذمة من الكفار ان لم نسمع الى الآن من ردع الخطابين من غير الشيعة عن شغلهم وأخذ الائمة . و

غيرهم من المتشعة الحطب من أهل الذمة اذا حازوها وجاءوا بها الى البلاد للبيع والشري، بل يعاملون معها معاملة الملك ويشترونها منهم فلو كانت الحيابة فيها لا توجب الملكية وكانت الاخشاب والاحطاب باقية على ملك مالکها أعنى الامام (ع) لكانوا يعاملون معها معاملة مال الغير فهل يملك أحد ماأخذه من أرض الغير من الاشجار والاحطاب .

وبالجملة وان كانت الارض المعمورة بالأصل للامام (ع) ولا تكون ملكا لأحد بالحيابة وكانت نماءاتها تابعة لها حسب القاعدة ولكن نفكك بين الأرض ونمائها بالسيرة القطعية القائمة على ملكية المحيز بما حاز من اشجار تلك الارض واحطابها كما لا يخفى على المتأمل .

أقول : يمكن منع السيرة لوجهين ، الاول : أن الائمة (ع) لما اقتدروا على الردع ، والثانى : انه لم يكن فى حوال المدينة أو العراق الثان فى تحت سلطنتهم فى زمان سلطنتهم أرض تكون معمورة بالا صالحو جاءوا منها أشجارا وأحطابا حتى يعامل معها معاملة الملك بالحيابة كما لا يخفى .

أما القسم الرابع : من الارض فهى ما كان خرابا بعد العمارة و مواتا بعد ما كان محياة فهى على قسمين : —

الاول : ما باد عنها اهلها وصارت خربة لذلك وبانجلاء اهلها عنها . فقد ورد فى جملة من الروايات أنها للامام (ع) وهى خارجة عن موضوع بحثنا .
القسم الثانى : أن يكون خرابها مستندا الى التعطيل والترك وجاء الثانى وعمرها وأجرى انهارها فهل يزول بذلك حق الاول ؟ فيكون حق الاختصاص أو التملك للثانى أو لا يزول حقه مطلقا ، أو يفصل بين ما كان تملك الشخص الاول بالاحياء فيزول حقه أو بغير الاحياء من الهبة والا شتراء ونحوها فلا يزول حقه بذلك والقول بالتفصيل منقول عن العلامة فى التذكرة

بل فى الجواهر نقل الاجماع عنه على ذلك الاّ أن كلام العلامة خال عنه وليس فيه دعوى الاجماع ، بل ولم ينقل من أحد قبل العلامة .
 وقد استدل على كون الثانى أحق من الاول بروايات الاحياء فان اطلاق الاخبار الدالة على أن من أحيا أرضا فهي له ، كون المحيى الثانى أحق .
 وفيه أن تلك الاخبار باطلاقتها دلّت على أن من أحيا أرضا فهي له من غير تقييد بكونها للمحيى مادام الحياة أو مطلقا ولو بعد الخراب وعلى هذا فهي تدلّ على كون الاول أحقّ بها من الثانى اذ بعد كون الأرض متعلقا لحق الغير أو كونها ملكا للغير فلا تكون مشمولة لأدلة الاحياء فان أدلة عدم جواز التصرف فى ملك الغير أوحقه حاکمة على أدلة الاحياء وجواز التصرف فى المباحات الاصلية ولا تعارض بينها والآ فلزم ملاحظة التعارض بين أدلة حرمة التصرف فى مال الغير وبين عمومات أدلة صحة البيع وتجارة عن تراض ونحوها .

وبالجملة لا وجه للاستدلال فى المقام بأدلة الاحياء كما لا يخفى ، و العمدة فى المقام الاستدلال على ذلك بالاخبار الدالة على أن من أتى الأرض الخربة فأحياها فهي له ، وقد ذكر ذلك فى جملة من الروايات ، و العمدة منها صحيحتان أحدهما صحيحة الكابلى فان فيها والأرض كلها لنا فمن أحيا أرضا من المسلمين فليعمرها وليؤد خراجها الى الامام (ع) من أهل بيتى وله ما أحل منها (فان تركها أو أخرجها فأتى خربة بائرة فاستخرجها المسلمين من بعده فعمرها وأحياها فهو أحقّ بها من الذى تركها) .

وثانيهما صحيحة ابن وهب فى ج ١٠ وفى ص ١٣١ فان فيها ((قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول أيما رجل أتى خربة بائرة فاستخرجها وجرى انهارها وعمرها فان عليه فيها الصدقة فان كانت أرضا لرجل قبله

فغاب عنها وتركها وأخرجها ثم جاء بعد يطلبها فان الارض لله عز وجل
ولمن عمرها، فان مقتضى هاتين الصحيحتين ان الحق للثاني و اما الاول
فسقط حقه بخراب الأرض وليس له فيها حق .

ولكن في المقام صحيحتان تدلان على عدم زوال حق الاول بذلك بل
يجب على الثاني أن يعطى حق الأول من الأرض أحديهما صحيحة سليمان
بن خالد في ج ٢ التهذيب ص ١٥٨ (قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل
يأتى الأرض الخربة فيستخرجها ويجري أنهارها ويعمرها ويزرعها ماذا عليه
قال : عليه الصدقة ، قلت : فان كان يعرف صاحبها ؟ قال : فليؤدّ إليه حقه)
وثانيهما صحيحة الحلبي في ج ٢ التهذيب ص ١٢٣ وفيها (عن الرجل يأتى
الأرض الخربة الميتة فيستخرجها ويجري أنهارها ويعمرها ويزرعها ماذا
عليه فيها ؟ قال : الصدقة ، قلت : فان كان يعرف صاحبها ؟ قال : فليؤدّ إليه
حقه) وهاتان الروايتان متحدتان من حيث المضمون والالفاظ ، وقد يقع
التعارض بين الطائفتين وحيث ان روايتي سليمان بن خالد والحلي مطلق
من حيث أن الملك كان مستندا بخصوص الاحياء أو كان مستندا الى غيره
من الشرى والهبة ونحوهما بحيث يمكن ان تكون الخربة من الملك بالاحياء ،
أو الملك بالشراء ، ورواية الكابلي دالة على ان الملك أو الاختصاص كان من
جهة الاحياء فقط ، وانما صارت الخربة عن الملك بالاحياء فتكون رواية الكابلي
مقيدة لرواية سليمان بن خالد فتكون رواية ابن خالد مختصة بخصوص التملك
بغير الاحياء وحيث ان رواية ابن وهب كانت مطلقة من حيث أن الملك
بالاحياء أو بغيره فتكون رواية سليمان بعد التقيد خاصة برواية ابن وهب
عامة بعد انقلاب النسبة فتكون رواية ابن وهب مقيدة برواية سليمان بن خالد
فتصير النتيجة أن الأرض التي كانت مملوكة بالاحياء أو متعلقا لحق المحيي

بذلك فليس فيها حق لمن تركها اعنى المحيى الأول وأما لو كان المالك الأول مالكا بغير الاحياء كالشراء ونحوه وتركها أو أخربها وعمرها شخص آخر ، فلا بد من أداء حقه لسبق حقه عليه وعليه فيثبت القول بالتفصيل المحكى عن العلامة ، فربما ترمى رواية سليمان الى ضعيف السند تارة و الى ارسال أخرى ، كما فى البلغة وحاشية بعض مشائخنا المحققين ، اذ لانعرف وجهها لها بعد كونها صحيحة السند ، فانه لا شائبة فى سندها بوجه وعلى تقدير كونها كك ، فرواية الحلبي بعين ذلك المضمون والالفاظ فهمى صحيحة ومع الغض عن جميع ذلك فلاوجه لتوهم انجبار ضعيفها بعمل المشهور اذ لم ينقل القول بالتفصيل الاّ عن العلامة وذكر الاجماع فى كلامه لعله سهو من قلم صاحب الجواهر على أنه لا نسلم أصل الانجبار كما لا يخفى .

وهذا الجمع بحسب الكبرى ، وان كان صحيحا كما ذكرناه فى التعادل والتراجيح ، وقلنا أن المناط فى باب التعارض هو تعارض الحجتين و لو بعد ملاحظة النسبة بين بعضها مع بعض الاخر ولا يقتصر النظر فيه الى التعارض البدوى .

ولكن يرد على هذا الجمع بالخصوص هنا امران : أحدهما : انه ان كان النظر فى اراضى المملوكة بما كان مملوكا به مطلقا ، ولو كان الاحياء مبدءا فى التملك ، والاّ فالاسباب القريبة للتملك هو غير الاحياء فلا يبقى مورد لرواية سليمان بن خالد الاّ نادرا ، فيلزم حملها على المورد النادر فهو بعيد اذ قلما توجد من الاراضى أن لا ينتهى مبدء التملك فيها الى الاحياء فان أصل التملك فى أكثرها هو ذلك ، نعم قد يكون المبدء فيه هو قطع الارض من الاثمة لشخص .

وبالجملة بعد قيد رواية سليمان بن خالد برواية الكابلى فاختصت .

رواية سليمان بالاراضى المملوكة بغير الاحياء واذا قلنا بان المراد من الاراضى المملوكة بالاحياء مطلق ماكان أصلها مملوكة بالاحياء ، فلم يبق مورد لرواية سليمان الا نادرا فلا يمكن الالتزام بذلك ، وان كان النظر فى سببية الاحياء أو غيره التملك الى السبب القريب دون السبب البعيد ، فحينئذ و ان كان المورد لرواية سليمان كثيرا ولكن لم يبق لرواية ابن وهب الا قليل فان أكثر الاراضى لو لم يكن كلها انما هى مملوكة بغير الاحياء فعلا فاذا أخرجنا الأراضى المملوكة بغير الاحياء عن تحت رواية ابن وهب برواية سليمان ، وقلنا بانه لا بدّ فى ذلك من ردّ حق المحيى الاول لكان الباقي تحت رواية ابن وهب الارض المملوكة بالاحياء الذى يكون سببا قريبا للتملك بحيث كان تملك المالك لها بالاحياء وصارت خربة عن التملك بالاحياء من دون تعلق البيع والشراء عليها ومثل ذلك لا يوجد الا قليل .

وبالجملة ان هذا الجمع انما استلزم لحمل إحدى الطائفتين على المورد النادر فهو غير مرضى كما لا يخفى .

الثانى : فهو العمدة هو أننا ذكرنا فى باب التعادل والتراجيح أنه اذا ورد مطلق أو عام ثم ورد خاصان أو مقيدان وكان بين الخاصتين عموم مطلق جاز تخصيص العام أو تقييد المطلق بكلا الخاصين الذين بينهما عموم مطلق لعدم التنافى بينهما مثلا اذا ورد أكرم العلماء ثم ورد لا تكرم العاصين منهم ، ثم ورد ولا تكرم المرتكب للكبائر فلا شبهة فى تخصيص العام بكل من الخاصين ، اذ لا تنافى بينهما بوجه ومقامنا من هذا القبيل ، فان روايتى سليمان بن خالد والحلبى عام من جهة أن الارض الخربة التى جاءها المحيى الثانى أعم من ان تكون مملوكة بالاحياء أو بغير الاحياء ، فصارت خربة وأن كونها خربة أعم من ان تكون مستندة الى تركها و خرابها

كما فى روايتى الكابلى وابن وهب، أو كانت الخربة بالقهر والاضطرار كمنع الغاصب والجائر وجريان السيل واتيان المطر وعدم قدره على الاشتغال و نحوها من الموانع بحيث لا يكون الخراب بالترك الاختيارى، إخراجا من المحبى ورواية ابن وهب وان كانت فى نفسها اعم من كون الملكية بالاحياء أو بغيرها لعدم فرض الاحياء فيها ولكنها أخص من رواية سليمان بن خالد لان الخراب فيها من الترك الاختيارى أو الخراب الاختيارى كما هو مقتضى عطف آخرها على تركها فى رواية الكابلى .

ورواية الكابلى مختصة بخصوص التملك بالاحياء وان كانت من جهة الترك والخراب مساوية فتكون اخص من رواية ابن وهب، ففقد كلا الخاصين هو ان المحبى أحق بما أحياء من الارض الخربة سواء كانت مملوكة بالاحياء أو بغيرها، وأنه لاحق للمحبى الاول فلا بعد فى ذلك فهو واضح بناء على عدم كون الاراضى مملوكة لاحد كما اخترناه للروايات الداله على أن الارض كلها للإمام وان كان قد ورد لها تخصيص فى جملة من الموارد كالاملاك الشخصية والموارد المفتوحة عنوة وغير ذلك، وان من وضع عليه اليد بالاحياء أو العمل لا يزيد الآ حق الاختصاص والأولية، بل فى رواية سهل وان الارض كلها لله فهى وقف للعباد ولكنها ضعيفه من الواضح انه لا يجوز تعطيلها لان غرض الشارع عمارة الاراضى وانها ليست كسائر الاملاك كالكتب ونحوها حق يفعل مالكمها فيها ما يشاء ولو عطلها خمسين سنة، بل فى بعض الروايات لا يجوز تعطيل الارض أزيد من ثلث سنوات فان طبع الارض تقتضى ان تعطى سنة أو سنتين أو ثلاث سنوات للتقوية واما اذا صار أكثر فيقتضى ذلك بالمسامحة ويتعطل مال الامام وما هو وقف للعباد وقد ذهب الى عدم كون مطلق الاراضى ملكا لاحد جملة من الاعاظم كصاحب البلغة وغيره .

وبالجملة لاشبهة في أنه بناء على عدم كون الأرض ملكاً لـاحد يكون أولوية المحيى الثانى بمكان من الوضوح لعدم لزوم التصرف فى دليل حرمة التصرف فى مال الغير .

وأما بناء على أن الأرض تملك كما هو المشهور والمعروف، فكذلك أيضاً فإنه بمقتضى ما دّل على أولوية المحيى الثانى وكونه أحق بالأرض المحيية من المحيى الأول نلتزم بالتصرف فى أدلة حرمة التصرف فى مال الغير إلاّ بانه فان اذن الشارع أسبق وشرط اللقبيل شرطكم كما فى رواية الطلاق من يب وعلى كل حال نقيده بهما معا روايتى سليمان بن خالد والحلبى فتصير النتيجة أن المحيى الثانى أحق بالأرض فليس للأول مزاحمته لكونه كسائر الناس فى ذلك ولاحق له فى الأرض إلاّ أن يكون الخراب بنفسه أو لمنع الجائر والغاصب عن الاحياء أو لكثرة الماء وطغيان الشط عليه ونحوها فان فى امثال ذلك فلايزول حق المحيى الاول ، بل هو أحق بالأرض وان جائها الثانى فاحياها وعمرها ، فليردّ الى الأول حقه وهذا هو القول الرابع فى المسألة والظاهر لم يقل به أحد فيما نعلم .

الكلام فى بيع الاراضى المفتوحة عنوة

ثم ان المصنف لما تكلم فى احكام الارضين تكلم فى الاراضى المفتوحة عنوه لتكميل الأقسام ، فنقول أن الاراضى المملوكة للكفار على أقسام : الاول : أن تكون باقية على ملكهم فعلا فلا كلام لنا فيه .
الثانى : ان يسلموا طوعا ويدخلوا فى الاسلام برغبتهم منهم أيضا ما لكون لارضهم ولا وجه لخروجها عن ملكهم فهذا أيضا خارج عن المقام .

الثالث: أن يموتوا ويتركوا أملاكهم أرثا ومنها اراضيهم فتكون أموالهم وكذلك أراضيهم ملكا للامام عليه السلام، لانه لا وارث له غير الامام (ع) ، و هذا لا يختص بهم ، بل الأمر كذلك فى المسلمين أيضا .

الرابع: الارض التى انجلى عنها أهلها من غير حرب وهى من الأنفال فلله ورسوله وبعده للامام (ع) .

الخامس: الارض التى اخذت من الكفار بالحرب والقهر والغلبة ، و بالخيال والركاب، وهى تسمى بالاراضى المفتوحة عنوة، وهى محل الكلام فى المقام .

وهنا قسم سادس : وهى الارض التى لم تتصف بشىء من الامور المذكورة ولم يجسر عليها الخيل والركاب، وانما أخذت من الكفار صلحا و صولحا وعليها من غير حرب كأرض الخيبر فانها أخذت من الكفار واعطيت لهم ليعطوا الجزية أو بقيت على ملكهم وضربت الجزية عليهم وتسمى هذه بأرض الصلح وبأرض الخراج وفيما كانت ملكا للمسلمين فهى ملك لجميعهم من الموجودين والذين يكونون موجودا بعد ذلك وقلنا ان معنى كونها ملكا لهم هو صرف منافعتها فى مصالحهم من تعمير القنطرة ونحوها واعطاء مقدار منها لبعض الفقهاء ، بل لولى الامر أن يملك مقدارا من نفس رقبه الأرض لواحد من المسلمين ، بل للجائر ذلك اذا قلنا أن فعله مسمى للشارع وقد تقدم الكلام فى ذلك ، وفى معنى الجائر فى المكاسب المحرمة وكيف كان فيقع الكلام فعلا فى جهتين : الاولى : أنه هل تملك تلك الاراضى وتجرى عليها آثار الملك ولو تبعا للآثار أم لا ؟

الثانية: أنه اذا قلنا بجواز تملكها فهل يجب الخراج فيها لمن بيده تلك الاراضى مطلقا أو يفرق بين الشيعة وغيرها ويلتزم بعدمه على الشيعة

أو بين العمال وغيرهم ويلتزم بعدمه في الأول دون الثاني أو بين من يحل له أخذه وأكله من المسلمين وبين غيرهم ، ويلتزم بعدمه في الأول دون الثاني وجوه :-

أما الكلام في الجهة الأولى : فإن كان المشهور أن الأراضى المفتوحة عنوة تملك ولو تبعاً للآثار إلا أنه لا نعرف لذلك وجهاً صحيحاً فالظاهر من الأخبار أنها لا تملك وإنما هي ملك المسلمين ، وفي صحيحة الحلبي (قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السواد ما منزلته قال : هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن دخل في الإسلام بعد اليوم ، ولمن يخلق بعد ، فقلنا : أنشتره من الدهاقين ؟ قال : لا يصلح إلا أن تشتريها منهم على أن تصيرها للمسلمين فإن شاء ولي الأمر أن يأخذها أخذها) إلى غير ذلك من الروايات الصريحة في أنها ملك للمسلمين فلا تملك بوجه ، وقد نقل المصنف جملة منها وما قيل أنها تملك تبعاً للآثار لا مدرك له بوجه ، بل في رواية أبي بردة المسؤل فيها عن بيع أرض الخراج قال (ع) من يبيعها هي أرض المسلمين قلت يبيعها الذي هي في يده ، قال : يصنع بخراج المسلمين ماذا .. الخ فان الظاهر منها ومن غيرها أنها ليست ملكاً لأحد وإلا لكان بيعها جائزة وما ورد في بعض الروايات كرواية أبي بردة وغيرها من جواز بيعها لا تدل على جواز بيعها ، بل هي تدل على عدم جواز بيعها كيف قاله (ع) من يبيعها هي أرض المسلمين صريح في عدم جواز ، وقوله ثم قال : لا بأس ، اشترحقه منها ، ليس فيها دلالة على جواز البيع بل تدل على معنى أن بيعها قيام المشتري مقام البائع في الجهة التي كانت راجعة للبائع من استعمالها والانتفاع بها وأداء الخراج منها نظير بيع دكاكين الغير أى حق الاختصاص الثابت للجالس .

وبعبارة أخرى يسمى باصطلاح العلمى بحق الاختصاص فى الحقيقة
أن البائع يبيع حقه الاختصاصى فنفس هذا دليل يدل على عدم جواز بيعها .
وبالجملة لا يجوز تملك تلك الاراضى ولا بيعها ، بل يبيع الحق
الاختصاص كما هو صريح الروايات ولا يفرق بين ذلك بين نفس الأرض
وأجزائها .

وعليه فلا يجوز بيع أجزاء تلك الاراضى من الحص والآجر والكوز ونحوها
من أجزاء الارض واما قيام السيرة فسيأتى الكلام فيها ، نعم لو انفصلت
الاجزاء عن الارض جاز بيعها كما اذا أخرجوا التراب من مكان بعد الاصلاح
بحيث صار زائدا فيجوز اخذه والانتفاع به ، فانه للمسلمين والاخذ ايضا منهم
ومن طرق الانتفاع به صرفه فى الكوز والآجر وبيعها .

ومن هنا يعلم أنه لا يجوز تأسيس المسجد فيها فانه يتوقف على وقف
الأرض وفكه عن الملك ومن الواضح انها ليست ملكا لأحد حتى يوقفها المالك
ويجعلها مسجدا .

تنبيه : أنه ذكر المصنف رواية اسماعيل بن الفضل الهاشمى عن رجل
اشترى أرضا من أرض الخراج فبنى بها أو لم يبنى غير ان اناسا من أهل
الذمة نزلوها له أن يأخذ منهم أجره البيوت اذا أدوا جزية رؤسهم ، قال :
يشارطهم فما أخذ بعد الشرط فهو حلال أخذها ومن المعلوم انها لا
يرتبط بالمقام بوجه ، فان جواز أخذ أجره البيوت بعد المشاركة أى ربط له
الى عدم جواز بيعها حتى تبعا للآثار المملوكة فيها ، بل يمكن دعوى كونها
مشعرة الى جواز بيعها حيث قرر قول السائل اشترى أرضا من أرض الخراج
ولكن يمكن منع ذلك من جهة ان المراد بارض الخراج يمكن أن تكون أرض
الصلح أو أن جهة الاشتراء يكن موردا للسؤال ، وأيضا ذكر فى المقام مرسله

الجماد فهي على ارسالها مشتمل على حكم لم يقل به أحد فيما نعلم و هو جواز أخذ العشر الذي هي الزكاة قبل القسمة ومن المعلوم أن وجوب اداء الزكاة مشروط بوصول حق كل من الشركاء الى حد النصاب، وبعد أخذ كل منهم أنصائبهم بلا حظ حقه مستقلا، فان وصل الى حد النصاب يجب فيه الزكاة والآ فلا .

الجهة الثانية: الظاهر انه يجب الخراج على من كانت الأرض تحت يده لما تقدم من رواية ابي بردة قال عليه السلام: من يبيعها وهي أرض المسلمين يصنع بخراج المسلمين الى ان قال: ويحول حق المسلمين عليها الى المشتري فيعلم من ذلك ان الخراج مما لا بد منه فيجب على كل من كانت الأرض تحت يده على أن نفس كون الأرض للمسلمين يقتضي وجوب الخراج مع قطع النظر عن الرواية فان الثابت جزما انما هو جواز التصرف في تلك الأرض واما التصرف من غير خراج وأجرة فلم يثبت فيكون حراما وتصرفا في مال الغير بدون اذنه فهو غير جائز فلا بد من اداؤه الى الامام (ع) اذا أمكن والآ للفقهاء ولمن ولي أمور المسلمين أو للجائر بناء على امضاء فعله من الامام (ع) .

وبالجملة مقتضى الادلة المطبقة على عدم جواز التصرف في مال الغير هو عدم جواز التصرف شخص في الأرض المفتوحة عنوة والانتفاع بها و باجزائها بوجه، ولكن ثبت بالقطع جواز أصل التصرف فيها و اما بدون الاجرة والخراج فلا، فلا بد للمتصرف ومن ينتفع بها من اداء خراجها .

ثم بقي هنا أمران الاول: أن السيرة القطعية وان قامت على جواز التصرف في اراضي العراق وأرض الغرى والكربلا وبيع رقبتهما وأجزائها و أخشابها من زماننا الى زمان المعصومين (ع) ولكن الكلام في الصغرى وأن

أى أرض منها مفتوحة عنوة ولم يثبت كون الاجزاء أو الرقبة التى تباع من المفتوحة عنوة حتى لا يجوز التصرف فيها وبيعها والّا فلو ثبت كون أرض من الاراضى مفتوحة عنوة فلا يجوز تملكها وبيعها الا بالمعنى الذى ذكرناه .
 ودعوى العلم الاجمالى بوجود الارض المفتوحة عنوة فى تلك الأراضى العراقية وحواليها وان كانت دعوى صحيحة الاّ أنه لا يوجب التنجيز ، فان جميع تلك الاراضى ليس محلا للابتلاء ليوجب تنجز التكليف ، بل مقتضى العمل بدليل الحاكم على الاصول أن نعامل مع تلك الأراضى معاملة الملكية كما لا يخفى .

وتوضيح الحال فى المقام وقد عرفت أن الاراض المنسوبة الى الكفار على اقسام :-

منها : ما بقيت على ملكهم من غير ان تخرج منه .
 ومنها : ما بقيت على ملكهم بعد اسلامهم بالطوع .
 ومنها : الاراضى الصلحية الخراجية وهى التى صولحوا بها لتبقى على ملكهم ويعطون الخراج عليها أو أخذت من ملكهم ولكن اعطيت لهم لآخذ الخراج .

ومنها : ان تكون مفتوحة عنوة والأرض المفتوحة عنوة تارة تكون معمور بحين الفتح وأخرى ميتا وما كانت معمورة بالاصل فهى ملك المسلمين ، وأيضاً أن جملة من تلك الأراضى قد ملكت بتعليك الامام وكثير منها ملكت بتملك السلطان الجائر خصوصاً فى زمان العثمانيين ومع كثرة الاحتمالات وثبوت اليد على تلك الاراضى المقتضى للملكية فكيف يمكن اعراز أن الأرض الفلانية عن المفتوحة عنوة حتى لا يجوز أخذها .

نعم ، لو كان جميع تلك الاراضى التى تعلم بوجود الارض المفتوحة عنوة

بين تلك الأراضي يلزم الاجتناب عنها لكون العلم منجزا في هذه الصورة و هذا العلم الاجمالي بوجود الأرض المفتوحة عنوة كالعلم الاجمالي بوجود الوقف في جميع دوائر النجف والكربلاء، بل العراق، والعلم الاجمالي بوجود مال الغصب فيها، والعلم الاجمالي بمنع الارث عن بعض الوارثين خصوصا البنات فاتهن يمنعن من الأثر كثيرا وتقسم اموالهم على غير الجهة المشروعة فهل يتوهم أحد أن العلم الاجمالي في هذه الموارد يوجب تنجز العلم الاجمالي وكذلك العلم الاجمالي في المقام وما قيل من الجواب في هذه الموارد فهو الجواب هنا أيضا، والّا فليس للمقام خصوصية زائدة .

وبالجملة مركز الكلام هنا هو أنه لا بدّ في وجوب الاجتناب من الأرض لاجل كونها مفتوحة عنوة من احراز امرين الفتح عنوة وكونها معمورة حال الفتح والّا فلا وجه للاجتناب عنها بوجه، واما بعد ثبوت الفتح فلا مناص من عدم جواز التملك فيها ولا في أجزائها وأخشابها وأن مقتضى اليد في أراضي العراق وما يحتمل كون الأرض المفتوحة عنوة فيها أمارة الملكية فلا يرفع اليد عنها بالاحتمال فما يعتمد عليه هذان الامران احراز الفتح مع العمارة في عدم جواز التملك والعمل باليد في جواز البيع والشراء مع عدم الاحراز .

وعلى هذا فلا وجه للاشكال في بيع أراضي العراق ولا في أجزائها ، فان احتمال كونها من الأراضي المفتوحة عنوة احتمال بدوي لا يعتنى به .

(قوله : او بين ما عرض له الموت من الأرض المحيية حال الفتح) .

أقول : ربما يقال بأن الأراضي التي كانت معمورة حال الفتح ثم ماتت وأحيها الاخر تكون ملكا للمحيي لعموم أدلة الاحياء ولخصوص رواية سليمان ابن خالد المتقدم ، فهي اجنبية عن المقام ، فانها واردة في الأرض الخربة فهي غير المفتوحة عنوة ، ولذا قال (ع) وان كان يعرف صاحبها فيؤدى اليه

حقه ، والفتوحة عنوة ليست لأحد حتى يرد اليه حقه ، اذا عرف و لو كانت ههنا رواية آخر فلم نجد ها .

واما عمومات أدلة الاحياء فقد تقدم الكلام فى آخر المكاسب المحرمه عند التكلم فى أن الاراضى المفتوحة عنوة تملك أو لا تملك عدم دلالتها على الملكية بالاحياء وكونها خارجة عن الاراضى المفتوحة عنوة لوجهين : -

الاول : أن الاحياء ليس من أسباب الملكية بوجه ، فان غاية ما يستفاد منها على ما تقدم هو حتى الاختصاصى والاولوية وأما الملكية فلا .

وثانيا : أنها لا تشمل الاملاك الشخصية فاحيائها لا يوجب الملكية بناء على أن الاحياء من الاسباب المملكة فالأراضى المفتوحة عنوة بمقتضى الروايات المتقدمة ملك للمسلمين فلا ربط لادلة الاحياء لها فتكون أدلة حرمة التصرف فى مال الغير حاکمة عليها كما لا يخفى .

وبالجملة لا تدل أدلة الاحياء أن الاراضى المفتوحة عنوة تملك بالاحياء ، بل مقتضى حرمة التصرف فى مال الغير مانع عن ذلك .

(قوله : وأعلم أنه ذكر الفاضلان وجمع معن تأخر عنهما فى شروط العوضين بعد الملكية كونه طلقا) .

أقول : ومن جملة شرائط العوضين ذكروا كون الملك طلقا يتفرع عليه أمور كثيرة التى تعلق بها ماخرج عن كون الملكية طلقا كالنذر والخيار واليمين والوقف وكون المبيع أم ولد وكالرهن الى غير ذلك مما يخرج المبيع عن كونه ملكا طلقا ، ولكن فرعوا على هذا الشرط أمور ثلاثة وتكلموا فيها على وجه الاستقلال وهو الرهن والوقف وأم الولد .

وذكر المصنف ان المراد بالطلق تمام السلطنة على الملك بحيث يكون للمالك أن يفعل بملكه ما شاء ويكون مطلق العنان فى ذلك ولكن هذا

المعنى فى الحقيقة راجع الى كون الملك مما يستقل المالك بنقله ويكون نقله ماضيا فيه لعدم تعلق حق به مانع عن نقله بدون اذن ذى الحق لمرجعه الى أن من شرط البيع أن يكون متعلقه مما يصح للمالك بيعه مستقلا وهذا لا محصل له فالظاهر أن هذا العنوان ليس فى نفسه شرطا ليتفرع عليه عدم جواز بيع الوقف والمرهون وأم الولد، بل الشرط فى الحقيقة انتفاء كل من تلك الحقوق الخاصة وغيرها فما ثبت منعه عن تصرف كالنذر و الخيار ونحوهما وهذا العنوان منتزع من انتفاء تلك الحقوق فمعنى الطلق أن يكون المالك مطلق العنان فى نقله غير محبوس عليه لاحد الحقوق التى ثبت منعها للمالك عن التصرف فى ملكه فالتعبير بهذا المفهوم المنتزع تمهيد لذكر الحقوق المانعة عن التصرف لا تأسيس لشرط ليكون ما بعده فرعاً ، بل الامر فى الفرعية والاصالة بالعكس .

وقد اشكل عليه بأن المراد بالطلقية عبارة عن عدم قصور السلطنة و عدم كونه مجبورا عن التصرف، اما لقصور فى المقتضى كما اذا كان ملكه محدودا كالوقف الخاص فان الموقوف عليه فى هذا الوقف وان كان مالكا للعين الموقوفة على ما هو الحق كما اختارها المشهور الا أنه لا يصح بيعه لهم لان بيع الموقت لا يصح فى الشرع واما لوجود المانع كالرهن والجناية و الاستيلاء ويتفرع على ذلك عدم جواز بيع الوقف ونحوه .

الظاهر أن ما ذكره المصنف متين ، فان ما ثبت من الموارد الخاصة من عدم جواز البيع للحقوق المتعلقة بها المانعة عن التصرف انما هى المانعة بذواتها ، فالتعبير بذلك العنوان المنتزع للاشارة الى ذكر الحقوق المانعة فان ما يكون معتبرا فى نفوذ البيع السلطنة على البيع فما ذكره شيخنا الاستاذ من المراد بالطلقية عبارة عن عدم قصور السلطنة اما لقصور فى

المفتضى كالوقف، واما لوجود المانع كالرهانة .

لاوجه له ، اما الاول ، فلأن بيع الوقف وان لم يجوز الا أن عدم الجواز من جهة عدم السلطنة على البيع لعدم انتفاء تلك الحقوق المانعة فلا أن الطلقة بذاتها شرط للبيع .

واما الثانى : فبناء على عدم جواز بيع العين المرهونة كما هو المشهور استنادا الى النبوى من أن الراهن والمرتهن ممنوعان عن التصرف ، فكذلك اذا المالك ليس له السلطنة على البيع من جهة تعلق حق المرتهن بالعين وعدم كون المالك مسلطا على البيع لعدم انتفاء ما هو شرط فى البيع لا أن الطلقة شرط فى الملكية .

وبالجملة هذا العنوان ليس له موضوعية بما هو فى نفسه وبذاته ليكون شرطاً فى الملكية ، بل عنوان منتزع من الموارد الخاصة التى انتفى تلك الحقوق فيها على أنه سيأتى انه لا دليل على عدم جواز بيع الرهن ، و اما النبوى فضعيفه السند ، وغير منجزة بعمل المشهور .

وبالجملة أن الشرط فى البيع ما دل الدليل على عدم جواز بيعه كالوقف ونحوه على ما ذكره الفقهاء ، بل أنها بعضهم الى عشرين فهو بذاته مما لا يجوز بيعه لمنع الدليل عنه بالخصوص وعنوان الطلقة عنوان منتزع من تلك الموارد التى ورد الدليل بالخصوص على عدم جواز بيعه ومشير اليها والا فعنوان الطلقة ليس من الشروط ليكون الموارد المذكورة بعد ها متفرعا عليه وانما الشرط نفس انتفاء تلك الامور التى ذكرت فى المقام وعد من شرائط العوضين فعدم وقوع التجارة عليها لاجل الأدلة الخاصة وعدم جواز بيعها بذاتها فلا وجه لارجائها الى عنوان اشتراط الطلقة والقول بانتفاءها فى تلك الموارد كما هو واضح .

الكلام فى بيع الوقف

قوله : مسألة : لا يجوز بيع الوقف اجماعا محققا فى الجملة ومحكيا .
 أقول : لا شبهة فى عدم جواز بيع الوقف فأن مقتضى كونه وقفا ايقاف
 الشئ وابقائه على حاله على النحو الذى أوقفه المالك وعدم جواز التصرف
 فيه على وجه ينافى الوقف فاذا أنشأ الواقف هذا المعنى الذى عرف فى
 النبوى المعروف يحبس الأصل وسبيل الثمرة وعرفه الاصحاب بقولهم تحبىس
 الأصل وتسبيل الثمرة فينافى البيع مع مقتضاه فان مقتضى أوفوا بالعقود هو
 نفوذ التصرف فيه ببيع ونحوه من المعاملات فهما لا يجتمعان لكونهما متناقضان
 الثانى : دلالة الروايات العامة والعمومات على ذلك وأن الوقف لا
 يجوز بيعه كقوله (ع) الوقف على حسب ما يوقفها اهلها ، وفى بعض النسخ
 يوقفها اهلها فأن الوقف يستعمل لازما ومتعديا من دون ان يتعدى بشئ
 ودلالة هذه الرواية على المقصود مما لا شبهة فيه ، فان الواقف يوقف على أن
 تبقى العين وينتفع بمنافعها والرواية الشريفة يمضى ذلك وتدل على أن
 الوقف لا بد وأن يلاحظ فيه غرض الواقف حتى لو كان مشروطا فيه عدم البيع
 أصلا لكان متبعا بحسب مقتضى العموم .

الثالث : قوله تعالى ((أوفوا بالعقود)) فأن ما أنشأه الواقف من الوقف
 مما تشمله الآية فيجب الوفاء به ، فالبيع مناف لذلك .

الرابع : الروايات الخاصة فى خصوص بعض الأوقاف كرواية أبى على بن
 راشد قال : سألت أبا الحسن (ع) (قلت : جعلت فداك انى اشتريت ارضا الى
 جنب ضيعتى فلما عمرتها خبرت أنها وقف ، فقال : لا يجوز شراء الوقف و لا
 تدخل الخلة فى ملكك ادفعها الى ما أوقفت عليه ، قلت لا أعرف لها رباً قال :

تصدق بغلتها) الظاهر أن المراد من الغلة ليست هى الحاصلة من زرع المشتري والّا فهى لصاحب البذر فى المغصوب وكيف فى المقام الذى اشترى من غير علم بكونها وقفا ، بل المراد من الغلة ما يحصل من الأرض بحسب طبيعتها من الخضر والاشجار والمنافع الاخر.

ومنها ماورد فى حكاية وقف أمير المؤمنين (ع) بعد التسمية هذا ما تصدق به على ابن أبى طالب وهو حى سوى تصدق بداره التى فى بنى زريق صدقة لا تباع ولا توهب حتى يرثها الله الذى يرث السموات والأرض الى غير ذلك من الروايات الكثيرة ، بل فى بعضها العنى رسول الله (ص) بايع الوقف وفى بعضها أن من أمن بالله وباليوم الآخر لا يبيع الوقف واستدل بها المصنف على عدم جواز بيع الوقف مطلقا بدعوى أن قوله (ع) صدقة لا تباع ولا توهب ليس وصفا لخصوص شخص العين الموقوفة ، بل وصفا لنوع الصدقة التى فى مقابل الانواع الاخر من الصدقات المستحبة أو الواجبة وهذا هو الظاهر من المفعول المطلق المساق للنوع، فان قوله (ع) صدقة مفعول مطلق كقولك جلست جلسة الأمير ، أى نوع جلوسه وهكذا فى المقام أى نوع صدقة لا تباع ولا توهب ومن الواضح أن هذا الوصف وصف لنوع الوقف ، وذكره هنا من جهة تطبيق الصغرى للكبرى لأن الوصف وصف لخصوص الشخص الخاص الذى وقفه على بن أبى طالب (عليه السلام) .

ثم استدل المصنف على عدم كون الوصف خارجيا معتبرا فى الشخص بوجوه بعد استبعاده أولا أن سياق الاشتراط يقتضى تأخره عن ركن العقد أعنى الموقوف عليهم خصوصا مع كونه اشتراطا عليهم .

الثانى : أنه لوجاز البيع فى بعض الاحيان كان اشتراط عدمه على الاطلاق فاسدا ، بل مفسدا لمخالفته للمشروع من جواز بيعه فى بعض الموارد

كدفع الفساد بين الموقوف عليهم أو رفعه أو طرو الحاجة أو صيرورته ممّا لا ينتفع به أصلاً .

الثالث: أن هذا التقييد مما لا بدّ منه على تقدير كون الصفة فصلاً للنوع أو شرطاً خارجياً مع احتمال علم الامام (ع) بعدم طرو هذه الأمور المبيحة وحينئذ يصح أن يستغنى بذلك عن التقييد على تقدير كون الصفة شرطاً بخلاف ما لجعل وصفاً داخل في النوع فإن العلم بعدم طرو مسوغات للبيع في الشخص لا يغني عن تقييد إطلاق الوصف في النوع .

وهذا الوجه هو الذي ذكرها المصنف وإن كان متيناً ووارداً على فرض كون الوصف شرطاً خارجياً ومعتبراً في الشخص ولكن الذي ينبغي أن يقال و يسهل الخطب هو أن الشرط أن يرجع إلى الجواز بأن شرط عدم جواز البيع في الوقف فهو أمر ممتنع لخروجه عن قدرته فإن الجواز حكم شرعي ووضعه تحت يد الشارع كنزول المطر فلا معنى لشرط ما هو ليس في قدرته على أن اشتراط عدم الجواز معناه ما لم يجز لم يجز بيعه لأن مفهوم الوقف هو السكنون فهو بنفسه يقتضي ذلك واشتراط الجواز أنه أن جاز فجاز ، وإن كان الوصف وصفاً لنفس الوقف فليس فيه مخالفة للمشروع بوجه ، فإن للواقف أن يشترط فيه ما يشاء لكونه مالكا ومسلطاً على ماله فجاز له أن يقف كيف يشاء حتى له أن يشترط عدم البيع ولو مع عروض ما يسوغ البيع من المسوغات كما لا يخفى .

ثم قال المصنف: (ومما ذكرنا ظهر أن المانع عن بيع الوقف أمور ثلاثة: حق الواقف حيث جعلها بمقتضى الوقف صدقة جارية ينتفع بها وحق البطلون المتأخرة عن بطن البايع السابق والتعبد الشرعي المكشوف عنه بالروايات ، فإن الوقف متعلق بحق الله حيث يعتبر فيه التقرب ويكون لله تعالى عمله و عليه عوضه) .

أقول : وليت شعري أنه من أين ظهر ما ذكره ان المانع هى الامور الثلاثة ، بل لا وجه لها بحسب نفسها أيضا أما حق الوقف فبمجرد وقفه تخرج العين الموقوفة عن ملكه وكون العين صدقة جارية ينتفع بها لا يقتضى أن تكون العين متعلقة لحق الوقف وأما حق البطون المتأخرة فمع عدم وجودهم كيف يتعلق حق لهم بالعين فان المعدوم قبل وجوده كما لا يكون مالكا كذلك لا يكون ذا حق مع أنه لو كان مانعا انما يمنع اذا بيع وصرف الثمن على الموجودين واما لو اشترى به مثله فلا يلزم منه هذا المحذور واما قوله (ع) الوقف على حسب ما يوقفها أهلها ، فلا يدل على ذلك فان معناه أن ما أنشأه الوقف من حسب المال فقد امضاه الشارع ، واما حق الله فان كان المراد به ان المنع عن بيعه انما هو للتعبيد الشرعى الواصل بواسطة سفرائه من الروايات المتقدمة فلا كلام لنا فيه ، وان كان المراد من ذلك شيء آخر واثبات حق له تعالى كالانقال ونحوها فلا دليل دل على ذلك كما لا يخفى .

(قوله : ثم ان جواز البيع لا ينافى بقاء الوقف الى ان يباع) .

أقول : وقد ذكرنا أن الوقف بحسب نفسه يقتضى السكون والوقوف فأنشاء الوقف انشاء لسكون مال الوقف مقابل الحركة فمعنى السكون عدم عروض النقل والانتقال عليه ببيع ونحوه مقابل المتحرك الذى عبارة عن طرق ما يقتضى الحركة عليه من البيع وغيره .

ثم ان جواز بيع الوقف تارة يكون بحيث يكون بدله وثمنه ملكا للبائع الموقوف عليه ويتصرف فيه كيف يشاء كتصرف المالك فى أملاكهم .

وأخرى لا يكون ثمنه ملكا للبائع الموقوف بمعنى أن يقوم ثمنه مقام الثمن ويكون بدلا عليه ويترتب عليه جميع احكام المبدل وكيف كان فجواز يحتاج الى دليل ، واما جواز البيع بحيث يكون الثمن ملكا للمالك فبعيد فانه رفع اليد عن ملكه وجعله وقفا على الموقوف عليهم فلا مقتضى لرجوعه الى المالك ثانيا ،

هذا كله مما لا شبهة فيه .

ولكن وقع الكلام بين الشيخ وصاحب الجواهر تبعاً للشيخ الكبير في أن جواز البيع يكشف عن بطلان الوقف بحيث أنه بمجرد جواز البيع يطرأ عليه البطلان ، كما ذهب إليه الشيخ الكبير وتبعه صاحب الجواهر فذكره في هذا المقام أن الذي يقوى في النظر بعدمعانه أن الوقف مادام وقفاً لا يجوز بيعه ، بل لعل جواز بيعه مع كونه وقفاً من التضاد ، نعم إذا بطل الوقف اتجه حينئذ جواز بيعه ، قال بعض الاساطين في شرحه على القواعد حيث استدلل على المنع عن بيع الوقف بعد النص والاجماع ، بل الضرورة بأن البيع وأضرابه يناهى حقيقة الوقف لاخذ الدوام فيه وأن نفى المعاوضات مأخوذ فيه ابتداءً .

وبالجملة أن محصل كلامهما أن جواز البيع لا يجتمع مع الوقف فإذا جاز البيع بطل الوقف سواء تحقق البيع في الخارج أم لم يتحقق ، وقد خالف في ذلك شيخنا الانصارى وتبعه شيخنا الاستاذ .

وحاصل كلام المصنف أن الوقف يبطل بنفس البيع لا بجوازه ، فمعنى جواز بيع العين الموقوفة جواز ابطال وقفها الى بدل أولاً إليه فان مدلول ضيعة الوقف وان اخذ فيه والمنع عن المعاوضة عليه الا انه قد يعرض ما يجوز مخالفة هذا الانشاء الدوام ثم أيده بتنزيله منزلة الهبة وقال كما أن مقتضى العقد الجائز كالهبة تمليك المتهمب المقتضى لتسلطه المنافي لجواز انتزاعه من يده ومع ذلك يجوز مخالفته وقطع سلطنته عنه بالبيع لا بجواز فقط وبالجملة فكما أن مقتضى الهبة هو التمليك مع جواز استرداد العين الموهوبة وأنها لا تبطل بجواز البيع ، بل بالبيع الخارجى وكذا الوقف فيبطل بالبيع في الموارد الخاصة التي ثبت جواز بيعه في تلك الموارد لا بمجرد عروض جواز البيع عليه ويؤيد ذلك ما ذكره المحقق الثاني من انه لا يجوز رهن

جائزا و تقدم نظير ذلك فى المعاطات وقال لا يجوز رهـن المأخوذ بالمعاطات لكونها معاملة جائزة والرهـن وثيقة فلا يتحقق الا بالملك المطلق .
ثم أشكل عليهما بانه ان اريد من بطلانه انتفاء بعض آثاره وهو جواز البيع المسبب عن سقوط حق الموقوف عليهم عن شخص العين او عنها وعن بدلها حيث قلنا يكون الثمن للبطن الذى يبيع فهذا لا محل له فضلا عن أن يحتاج الى نظر فضلا عن امعانه وان أريد به انتفاء أصل الوقف كما هو ظاهر كلامه حيث جعل المنع من البيع من مقومات مفهوم الوقف ففيه مع كونه خلاف الاجماع اذ لم يقل أحد ممن اجاز بيع الوقف فى بعض الموارد ببطلان الوقف وخروج الموقوف عن ملك الموقوف عليه الى ملك الواقف أن المنع عن البيع ليس مأخوذا فى مفهومه ، بل هو فى غير المساجد وشبهها قسم من التمليك ولذا يطلق عليه الصدقة ويجوز ايجابه بلفظ تصدقت الا ان المالك له بطون متلاحقة فاذا جازييعه مع الابدال كان البايـع وليا عن جميع الملاك فى ابدال مالهم بمال آخر . . . الخ .

والذى ينبغى أن يقال فى توجيه كلام صاحب الجواهر وشيخه وجوه :
الاول : أن يكون معنى قولهم اذا جار البيع بطل الوقف هو صيروره الوقف ملكا للواقف ورجوعه الى ملكه فهو بعيد ، فانه بعد خروجه عن ملكه فلا مقتضى لكونه مالكا له ثانيا .

الثانى : ان يخرج من الوقفية وصارت ملكا طلقا للموقوف عليهم بحيث لهم أن يفعلوا فيه ماشاءوا من البيع والهبة والاعار والاجارة كبقية أموالهم الشخصية وهذا أيضا لا مقتضى له فكلا القسمين لا يحتاج الى نظر فضلا عن احتياجهما الى امعان النظر .

الثالث : أن يكون الوقف باطلا من جهة بمعنى بطلانه من الجهة التى عرض له ما يجوز البيع فقط لا من بقية الجهات ليصير ملكا طلقا للموقوف عليهم

أو يرجع الى ملك الواقف ومن الواضح أن هذا يحتاج الى امعان النظر فضلا عن النظر .

وعلى هذا ظهر الوجه في عدم جواز رهن الوقف اذ لا يخرج الوقف عن الوقفية بجواز بيعه من جهة عروض مجوّز من مجوّزات البيع كما ظهر أنه لا وجه لقياسه بالهبة فان الهبة يجوز استردادها والوقف لا يجوز استردادها لانه عبارة عن الحبس والسكون مقابل الحركة فليس مفهومه الاّ متقومًا بالايقاف و السكون وعدم توارد البيع والشراء والهبة والاجارة عليه بحيث يبقى طبقه بعد طبقة وجيلا بعد جيل ، وهذا بخلاف الهبة فانها ليست الاّ تمليكا محضا . ثم انه لا ثمة لهذا البحث بعد التسالم على حرمة البيع الوقف قبل عروض المجوّز وعلى جواز البيع بعد عروض المجوّز ثم دوامه بدوام المجوز وارتفاعه بارتفاع المجوّز .

ثم اذا طرأ على الوقف جواز البيع ولم يبيع في الخارج الى أن زال المانع فهل يزول الجواز أو يبقى على حاله فربما يقال ببقاء الجواز استصحابا لحكم المخصص كما في حاشية الايرواني فان المقام من موارد دوران الأمر بين العمل بحكم المخصص والعمل بالعام بعد انقطاع عمومه فحيث انقطع عمومه في زمان فلا يبقى مجال للتمسك به ، في الزمن الثاني لعدم مقتضى ، بل نستصحب حكم المخصص اعنى جواز البيع .

ولكن الظاهر هو العمل بالعام في غير حالة التخصيص خصوصا اذا كان العموم استغراقيا لما قلنا في محله انه بعد تخصيص العام يتمسك به في مورد التخصيص وتوضيح ذلك ان للوقف هنا ثلاثة حالات حالة قبل عروض الحالة الموجبة للبيع والمسوّغة له وحالة عند عروض المسوّغ وحالة بعد عروض المسوّغ وذكرنا في محله ايضا انه كما أن للعام عموم افرادى عرضى وكك له عموم

ازمانى سواء كان الحكم واحد أو متعددًا منحلًا الى احكام عديدة .
وعلى هذا فمقتضى العمومات الدالة على عدم جواز بيع الوقف انما
تدل على عدم جوازه فى جميع الحالات بحسب العرض والطول ، فقد خسر
من تحتها صورة عروض الحالة المسوغة للبيع فيبقى الباقي تحت العموم و
هذا واضح بناء على أن جواز البيع لا يوجب بطلانه ، بل يسوغ البيع فقط والّا
فالوقف باق على حاله .

وأما بناءً على مسلك صاحب الجواهر فكذلك أيضا لما عرفت أن قوله
بالبطلان ليس معناه رجوع الوقف الى الواقف أو صيرورته ملكا طلقا للموقوف
عليهم لما عرفت من بعد كلا المعنيين وعدم المقتضى لهما فى البين ، بل
معناه هو البطلان من جهة خاصة اعنى الجهة التى أوجبت بيع الوقف و
سوغ المعاملة عليها وأما بقية الجهات فمحفوظة على حالها وهو الذى كان
محتاجا الى النظر ، بل الى امعان النظر .

وعليه فالتمسك بالعموم فى غير المقدار الذى ثبت فيه التخصيص من
الوضوح بمكان ، بل الامر كحتمى على المعنى الاول والثانى فان جواز بيع
الوقف وان أوجب بطلانه سواء كان بالعود الى الواقف أو بصيرورته ملكا طلقا
للموقوف عليهم ولكن الفرض أن الابطال ليس مستمرا الى الأبد ، بل انما
كان عموم العام قبل ذلك شاملا لما بعد هذه الحالة التى بطل فيها الوقف
وعليه فتمسك بالعموم فى الغير المورد الذى نقطع بخروج الخاص و نعمل
بالعموم فتحكم بمقتضاه على ثبوت الوقفية بعد البطلان أيضا فيكون العام
مقتضيا لذلك فيحكم بالوقف الى الابد الى ان يرث الله الارض ومن فيها .
(قوله : اذا عرفت ان مقتضى العمومات فى الوقف عدم جواز البيع) .

أقول : بعد ما حكم المصنف أن مجرد محروض جواز البيع على الوقف لا

يوجب البطلان ، بل لا بد من وقوع البيع في الخارج فتعرض الى أن الوقف بحسب نفسه والاصل الاولى لا يجوز بيعه ، بل لا بد من البقاء وهو واضح لما عرفت أن مفهوم الوقف عبارة عن السكون فلا بد وان يكون واقفا وساكنا .
ثم يقع الكلام هنا في جهتين : الاولى : في الخروج عن مقتضى ذلك
الاصل ، بحسب الموضوع بمعنى أن أى وقف يجوز بيعه وأى وقف لا يجوز بيعه
والجهة الثانية : في الخروج عنه بحسب الحكم بمعنى أن المبرور لبيع
الوقف أى شىء مع قطع النظر عن أن أى وقف يجوز بيعه وأى وقف لا يجوز
بيعه وقد حصره بعضهم بواحد وهو وقوع الخلاف بين الموقوف عليهم وبعضهم
بثلاثة وبعضهم بخمسة الى غير ذلك من الاختلافات .

أما الجهة الاولى : فتوقع الخلاف في ذلك بين الاصحاب كثيرا ، فذهب
بعضهم الى عدم جواز البيع وعدم الخروج من عموم المنع اصلا ، وهو الظاهر
من كلام الحلبي والشهيد ، فان ظاهر قول الشهيد أن سد الباب وهونادر
مع قوته هو اختياره ذلك وذهب بعضهم الى الجواز مطلقا .

وفصل بعضهم بين المؤبد والمنقطع وليس المراد من المنقطع ما اذا
كان الوقف الى سنة أو الى سنتين ، بل معناه أن الوقف انما هو على طائفة
خاصة من غير تقيد بزمان خاص والّا فيكون حيسا الذي عبارته عن حبس
العين مع كونها باقية على الملك وتسبيل المنفعة ، ولكن حيث انه لطائفة
خاصة ينقرض كثيرا بانقراضهم فيسمى ذلك بالوقف المنقطع الاخر وهذا بخلاف
المؤبد فان معناه أن الوقف لطائفة خاصة كأهل العلم من الشيعة في
النجف مثلا كما وقفوا قريه في كرمان شاه كك ومع عدمهم لمطلق اهل العلم
ومع عدمهم العياذ بالله لفقراء الشيعة ومع عدمهم لاغنياء الشيعة وهكذا
فمثل هذا الوقف لا ينقطع آخر بل يستمر ويدوم الى الابد ويبقى طبقة بعد

طبقة وجيلا بعد جيل .

وبالجلسة التزموا بجواز البيع المنقطع دون المؤبد .

وفصل بعضهم بقولهم بعكس ذلك ، أى بجواز البيع فى المؤبد وبعده
فى المنقطع ولعل نظره الى ان المنقطع ينقطع بنفسه بخلاف المؤبد .

وفصل بعضهم بين أصل الوقف حيث قال بعدم الجواز وبين اجزائه
وآلاته التى انحصر طريق الانتفاع بالبيع فقط ، كحصر المسجد وجدوعه و
بعض الآلات التى سقطت عن الانتفاع به فى هذا المسجد بنحو من الانحاء و
هو المحكى عن الاسكانى وفخر الاسلام ، ويمكن التفصيل بين ما يكون الوقف
تحريرا كالمساجد ونحوها وبين سائر الاوقاف . ويلتزم بعدم جواز البيع فى
الاول دون الثانى ، الاّ انه ليس تفصيلا فى الحقيقة لان المساجد خارج
عن مورد البحث ، فان الظاهر ان مورد البحث ما اعتبر فيه التملك والمساجد
تحرير وعليه فما سياتى من المصنف من التفصيل بين المساجد وغيره ، تنبيه
على اصل المطلب لا تفصيل فى الوقف بين جواز البيع فى قسم وعدمه فى آخر
والكلام فعلا يقع فى جواز بيع الوقف المؤبد .

فى الجملة وبعد ما نقل المصنف كلمات الاصحاب فصل فى الوقف
المؤبد ، بينما يكون ملكا للموقوف عليهم وبينما لا يكون ملكا لاحد ، بل يكون
فك ملك نظير تحرير كالمساجد والمدارس والرباط والخانات وان كان فى
الحقيقة ليس تفصيلا كما عرفت بناء على عدم دخولها فى ملك المسلمين فان
الموقوف عليهم انما يملكون الانتفاع دون المنفعة وقال المصنف ان محل
الخلاف هو القسم الاول ، أى ما يكون الوقف تملكيا وأما القسم الثانى فالظاهر
عدم الخلاف فى عدم جواز بيعه لعدم الملك وعلى هذا فلو خربت القرية و
انقطعت المارة عن الطريق الذى فيه المسجد لم يجز بيعه وصرف ثمنه فى

احداث مسجد آخر أو تعميره أو صرفه في مصالح المسلمين .

نعم يجوز الانتفاع بها بالزرع والغرس مع ملاحظة الاداب بعدم التنجيس والبهتك كما جاز الانتفاع به قبل الخراب بالجلوس و النوم و سائر الاشغال من المباحث وغيرها اذا لم تراحم المسجدية ، نعم يحتمل جواز اجارتها و صرف الاجرة في مصالح المسلمين .

ولكن الظاهر أنه لا فرق بين البيع والاجارة فانه بعد خروجها عن الملكية لا حد . وحرمة كما لا يجوز بيعه وتمليكه وكك لا يجوز ايجاره .

ثم ان المراد من عدم جواز التصرف فيها تصرفا مالكيًا خصوص الحرمة التلکيفية والأّ فلا يترتب عليه ضمان بوجه ولذا لو سكن فيها احد أو اشتغل ما لا شغال المنافية للمسجدية فليس عليه ضمان .

وبالجهة ان كان الوقف تمليكا ولو كان للنوع فهو محل الكلام في المقام وان كان تحريرا وفك ملك فهو لا يجوز بيعه بوجه لعدم كونه ملكا لاحد، حتى يجوز بيعه وببشره أحد الملاك وكالة أو الحاكم ولاية ، بل يبقى على حالها الى ان يرث الله الارض ومن فيها ، نعم يجوز الانتفاع بها ما لا يزاخم المسجدية وان تصرف فيها بما يزاخم المسجدية فعل فعلا محرما فلا ضمان بالاجرة لان الغرض انه ليس بملك لا للخاسر ولا للعام كما لا يخفى انتهى الكلام الى تفصيل المصنف بين ما يكون الوقف تمليكا وبين ما يكون تحريرا .

وتحقيق الكلام هنا ان ما يكون تحريرا كالمساجد فان المتيقن من التحرير هو المسجد ، فالظاهر أنه لا يجوز بيعه فان حقيقة البيع على ما عرفت عبارة عن المبادلة بين الشيئين في جهة الاضافة الى المالك بحيث يكون كل واحد من الشيئين مضافا الى شخص فيتبدل كل من الاضافتين بتبدل المالين ومن البديهي ان المساجد غير مضافة الى أحد ، باضافة الحقيقة أو باضافه الملكية ومع انتفاع الاضافة كيف يسوّغ البيع أو التجارة عن . تراض أو بقيه

المعاملات لما عرفت مفسّلاً أنه لا يبيع الآ فى ملك، ولا يبيع الآ فيما يملك ولذا قلنا ان كل ماليس داخلا تحت الملك كالطير فى الهوى والمباحات الاصلية قبل الحيازة لا يجوز بيعه .

وتوهم أن المساجد ايضا نحو من التملك للمسلمين كما ان الزكاة ملك للفقراء والاصناف الأخر أو نقرض مسجدا يملكه المالك للمسلمين وقفا .
توهم فاسد فان المساجد من قبيل التحرير كالعبد المعتق و أنها لله لا بمعنى كونها ملكا له ومضافا اليه ليتوهم جواز بيعها من جهة تلك الاضافة المصححة للبيع، بل بمعنى كونها معبدا للمسلمين ليعبد فيها لله تعالى ويتقرب به فيها ولعل الى هذا المعنى ينظر قوله تعالى ((و ان المساجد لله)) بل هو المحتمل القريب من سائر المعانى وهذا هو المستفاد من بعض الروايات فلا يقاس ذلك بالزكاة فان الجهة فيها مالك بخلافه فى المساجد فانه ليس فيها جهة اضافة حقا او ملكا فلا يصح بيعها بوجه .
وأما الوقف بمعنى التملك للمسلمين، بان يجعل مكانا خاصا مسجدا بعنوان التملك لا التحرير فخارج عن الغرض فانه لا يكون مسجدا ومتحضرا لله، بل يكون مثل الحسينيات ونحوها .

وبالجملة أن من الضروري أن المساجد ليس الآتحريراً وفكا للملك لا تملكاً وعليه فلا يكون بيعه جائزاً لعدم وجود الاضافة فيها الى أحد ولو الى الجهة كالزكاة بحيث يباع المسجد ويكون بدله قائماً مقامه فى تلك الجهة فهذا قسم من الوقف العام .

ومن هنا ظهر ما فى كلام كاشف الغطاء حيث ذكر جواز اجارة المسجد الذى خربت القرية وانقطعت المارة عنه وخرب وذلك فان صحه الاجارة تنقوف على كونه مضافا الى شخص لتكون الأجرة داخلة تحت ملكه وقد عرفت أن

باق على وسعته فانه لا يلزم فى الثالث توفية المسجد ليس مضافا الى شخص .
نعم ، يصح الزرع والغرس فيه والانتفاع به بغيرهما مع ملاحظة الآداب
كما هو واضح .

الثانى : أن يكون وقفا للذرية بحيث يوقف أرضا خاصا لهم لتكون منفعة
لهم طبقة بعد طبقة وجيل بعد جيل فلا شبهة أن هذا القسم من الوقف
تحبيس وتمليك أما كونه تحبيسا فلان الوقف على ما فسروا تحبيس الاصل
وتسبيل الثمرة وقد جعل الواقف ذلك الوقف كك كما لا يخفى .

واما كونه تمليكا لهم فلمقتضاء السيرة القطعية العقلائية على ذلك فانه
لا يشك أحد فى انه اذا ثبت فى ذلك ما يوجب الضمان على شىء يكون ذلك
الشىء لهم ولو غصبه غاصب لوجب عليه رده الى الذرية بمقتضى اليد والسيرة
ومن المعلوم أنه لو لم يكن هنا تمليك لكان الحكم فيها مثل المساجد من غير
ان يوجب الاشغال والغاصب الضمان على الاجرة فلازم هذه السيرة هى
الملكية على أن مقتضى الوقف على الذرية يقتضى ذلك بمقتضى مفهوم الوقف
فانه لو كان ذلك مجرد التحبيس لكان المناسب أن يقول الواقف وقفت لهم
بحيث يكون لهم لا عليهم وهذا بخلاف التمليك فان الواقف يملك العين
الموقوفة لهم ولكن يضيق دائرة السلطنة على الموقوف عليهم ولا يجعلونهم
مطلقا فى العين الموقوفة لتكون سلطنتهم سلطنة مطلقة وسلطنة لهم ، بل
يضيق دائرة السلطنة عليهم بالشرط فى ضمن الوقف وبنفسه نظير الشرط
الخارجى بحيث يكون الموقوف عليهم مالكا للمنفعة فقط ملكية مطلقة وأما
العين فليس لهم عليها مالكية الا من جهة ان تكون المنفعة لهم و أما
يفعلون للعين الموقوفة بما شاءوا فلا واذن فتكون السلطنة عليهم لا لهم و
لذا قال الواقف عند الوقف وقفت عليهم .

وبالجملة مقتضى تلك العبارة هى التملك فانه لو كان الغرض هو التحبيس لقال وقفت لهم لا عليهم ، فان من الواضح انه اذا كان الشخص مالكا لشيء ولم تكن سلطنة مطلقة تكون السلطنة عليهم لا لهم كما هو واضح .
والحاصل : أنا نستفيد كون الوقف على الذرية تملكا لا تحبيسا من نفس عبارة الواقف عند الوقف لكونها ظاهرة فى التملك باعتبار التعبير على الظاهرة فى تضيق دائرة السلطنة بمقتضى الشرط بمجرد الوقف نظير تضيق الدائرة للسلطنة بالشروط الخارجية .

واما جواز بيعه ، فالظاهر أنه مما لا اشكال فيه كما سيأتى فان المانع الذى كان فى التحرير غير موجود هنا كما لا يخفى ، فان الاضافة المالكية موجودة وتصرف الموقوف عليهم متعذر لفرض عروض الجهة المجوزة للبيع و ليس فى البين ما يمنع عن التصرف كأدلة حرمة التصرف فى مال الغير فتكون اصالة الاباحة محكمة .

الثالث : ان يكون وقفا عاما كالوقف على العلماء والسادات و طلاب المدارس والزوار والفقراء ونحوها من الجهات العامة وهو على قسمين : -
الاول) ان يكون وقفا للكلى كالوقف على العلماء والطلاب كوقف الاحكامات والدكاكين والاملاك لهم لتكون منافعتها ملكا طلقا لهم بحيث يكون حبس الاصل وتسييل الثمرة لهم بحيث تكون المنفعة لهم ويملكون منافعتها وتقسم عليهم كما فى القسم الثانى نظير اوقاف على العلماء وطلاب المدارس ، فان غلتها تقسم عليهم ويملكون نفس المنفعة ولا يلزم توفية جميع الاقسام هناك .
يلزم فى الوقف على الذرية ، وغاية الامر أن الفرق بينهما من جهة أن دائرة الوقف فى القسم الثانى تضيق وتوسع بكثرة الموقف عليهم وقتلتهم بحيث اذا كثروا فتوسع دائرة القسمة واذا قلوا فتضيق دائرته واما فى القسم الثالث فهى

القسمة على جميع السهام والموقوف عليهم ، بل يجوز الاعطاء لواحد و الاختصاص به لان الوقف لجهة وهى متحقق بواحد لصدق الجهة و تحقق الاعطاء لأهل العلم ، وهذا بخلافه فى القسم الثانى ، فانه لا بدّ فيه من ملاحظة جميع الموقوف عليهم وتوفية القسمة لهم قلوًا أو كثروا و من ذلك يختلف القسمة سعة وضيقا باختلاف الموقوف عليهم كثرة وقلة وأنه لا بدّ من اعطاء كلهم قسمة حقيقة حتى لو مات أحدهم بعد حصول الغلة فتنقل الى وارثه وهذا بخلافه فى القسم الثالث .

ثم ان هذا القسم من الوقف ايضا تمليك لعين ما تقدم فى القسم الثانى من اقتضاء نفس مفهوم الوقف ، ذلك وأنه لو غصبه غاصب يحكم بضمانه بخلاف التحرير وأن السيرة العقلائية تقتضى ان يعامل مع مثل تلك الاوقاف معاملته الملكية لقيامها على الضمان ووجوب الرد على النحو المأخوذ بها للملازمة تدل على الملكية غاية الامر ملكا للجهة نظير الزكاة والصدقات ونحوهما والظاهر أنه لاشبهة فى جواز بيع هذا القسم أيضا مع عروض الجهة المجوّزة للبيع فانه مع وجود المقتضى له وشمول عمومات صحة البيع عليه وعدم وجود المانع عنه فلاشبهة فى ذلك فانا نشك فى صحة المعاملة عليها مع تعذر استعماله فما اعد له ووقف عليه فنتمسك باصالة الاباحة وقوله (ع) الوقف على حسب ما يوقفها اهلها ناظر الى حفظ جهة الوقف مع الامكان لا مع التعذر .

الثانى) ان يكون وقفا على الجهة العامة من دون ان يكون الموقوف عليهم مالكا على المنفعة ، بل مالكا على الانتفاع كما ربما يعتبر تملك الانتفاع بمعنى أن الوقف على تلك الجهة كما أنه ملك لهم مضيقا فكذلك ملكهم بالمنفعة أيضا مضيّق بمعنى أنهم مالكون بمنفعة خاصة أى السكن مثلا والّا فلامعنى للملك على الانتفاع اذ لا معنى لمالكية الانسان على فعله بخلافه فى القسم

المتقدم فانهم ما لكون بالمنفعة مطلقا وملكا طلقا بحيث لهم بيع تلك بالمنفعة وهبتها واذا ماتوا تنتقل الى وارثهم وان كان أصل الوقف ليس ملكا طلقا لهم وهذا بخلافه فى هذا القسم، فان الموقوف عليهم يملكون بالمنفعة الخاصة ملكا مضيقا كالسكنى مثلا من غير أن يجوز لهم بيعها واذا ماتوا تنتقل تلك المنفعة الى الوارث، ومن هنا لو غصبه غاصب يضمن الاجرة للجهة لا لخصوص الساكن فى ذلك، وهذا القسم كالمدارس والربط والخانات ونحوها و الظاهر أن هذا ايضا تمليك للجهة العامة للوجه المتقدم و السيرة العقلانية هنا اوضح من السيرة فى القسمين المتقدمين، فان هذا القسم من الاوقاف كان موجودا فى الزمن الجاهلية ايضا وفقا على طبق مسلكهم فانها قائمة على ضمان الغاصب فبالملزمة تدل على الملكية ومما ذكرناه ظهر ما فى كلام المصنف من عطف الرباط والخانات والقنات على المساجد فانه فرق واضح بينهما اذ الوقف فى المساجد تحرير فلا يجوز بيعه بوجه كما عرفت ولكن الوقف للرباط والخانات والمدارس ليس تحريرا، بل تمليك للجهة العامة فيجوز بيعها فكم فرق بينهما .

وأما المشاهد فهل هى مثل المساجد أو كأوقاف العامة ويقع البحث فيها فى جهتين : الاول) فى ارضها ، والثانية) فى الالات التى توقف عليها من السراج والقناديل والذهب والفضة والفرش ونحوها .

اما الكلام فى أرضا : فالظاهر أنها ملحقة بالمساجد وليست ملكا لأحد بل تحرير محض ومن هنا الحقوها بالمساجد فى جميع الاجكام الشرعية و عليه فلا يصح بيعها بوجه ، بل يعامل معها معاملة المساجد .

والحاصل : أن الوقف على أنحاء منها ان يكون تحريرا كالمساجد و المشاهد المشرفة فانها لله ووقفوها لان تكون معابد للمسلمين من غير أن

تكون ملكا لأحد، أو لجهة كما أن البيع والكنايس معابد لليهود والنصارى، من غير أن تكون ملكا لأحد، وعليه فلا يجوز بيعها كما عرفت، وأما الوقف للصلاة مثلا فليس بمسجد كما تقدم، وأما لا يكون الوقف تحريرا فيكون تمليكا سواء كان وقفا على الذرية أو وقفا على الكلى كوقف الحمامات والدكاكين ونحوهما على الكلى كالعلماء والصلحاء والفقراء والزوار ونحوهم من العناوين الكلية بحيث تكون المنفعة ملكا طلقا لهم أو وقفا على الجهة كالرباط والخانات والقناطر ونحوها فإنها وقف على الجهة لينتفعوا منها فقط بحيث كما أن ملكهم على الوقف مضيق فكذلك ملكهم على المنفعة أيضا مضيق وربما يعبر عن ذلك بملك الانتفاع ولكنه لا معنى له، والوجه في كونه تمليكا هو قيام السيرة العقلية على ضمان الغاصب لهذه الأوقاف بخلاف المساجد فبالإلزامه تكشف كونه تمليكا وهذا لا شبهة في جواز بيعها مع عروض المسوغ لها كما سيأتى في مسوغات بيع الوقف.

ثم إن هنا قسما آخر من الوقف فيكون به الأقسام خمسة و هو الوقف على الوقف نظير الأوقاف على المساجد والمشاهد والمدارس كما جرت السيرة على وقف الدكاكين والحمامات والعقار على المدارس والمساجد والمعابد والظاهر أنها تمليك عليها وإن كانت نفس المساجد غير مملوكة وذلك فإن قوام الملكية إنما هو بالإضافة بين المالك والمملوك فذلك بالإضافة خفيفة المؤنة فكما يمكن اعتبار الملكية للأحياء والأموال من ذوى الشعور والعقول، فكذلك يمكن اعتبارها للخير ذوى الشعور أيضا من الجادات كما يمكن اعتبارها للكلى واعتبار الكلى ملكا للشخص مع الإضافة إلى الذمة على ما تقدم.

وبالجملة أن اعتبار الكلى لغير ذوى الشعور من الأشخاص الجاديه ليس أخف من اعتبارها للكلى واعتبار الكلى ملكا لذوى الشعور كما هو واضح،

بل هذا المعنى موجود فى بناء العقلاء ايضا مع قطع النظر عن الشرع فان
فى بنائهم اعتبار الملكية على غير ذوى الشعور .

وعليه فآلات المسجد واسبابه لا تلحق بالمسجد فى الحكم بجواز البيع
فان نفس المسجد ليس ملكا لأحد كما عرفت وهذا بخلاف آلات فانها تمليك
للمسجد فيجوز بيعها اذا عرض لها ما يسوغ البيع ولا يبعد، بل من القريب
أن من هذا القبيل الموقوفات التى وقفت على المشاهد المشرفة من القناديل
والسراج ونحوهما فانها تمليك لها لينتفع بها فيها بالمنافع التى أعدت لها
ولو كانت هى التزيين وتعظيم الشعائر فانه لا يترتب فائدة على القناديل
المعلقة من المشاهد والجواهر المعلقة مع كونها باغلى القيم واعلاها الآ
التزيين والتعظيم فلا يجوز بيع شىء منها الآ بعروض مجوز فليس حكمها حكم
المشاهد ، فانك عرفت أنها ليست ملكا لاحد، بل هى تحرير كالأماء والعبيد
اذا اعتقوا وهذا بخلاف هذه الامور فانها تمليك للمشاهد فيجوز بيعها
عند عروض المجوز ومن أخذها يكون ضامنا .

ومن هذا القبيل وقف الدكاكين والحمامات وبقية الاملاك على المدارس
والمساجد والمشاهد ولكن فرق بينها وبين آلات المسجد وقناديل الحرم
وجواهره التى وقفت للتزيين والتعظيم وهو ان الدكاكين ونحوها وقفت عليها
لتكون منافعها لها بحيث تصرف فيها نظير صرف منافع الموقوفات على الكلى
فى أفرادها فتكون تلك المنافع ملكا طلقا لها ومملوكا شخصا لهؤلاء وكك
منافع تكون ملكا طلقا للمساجد والمشاهد بحيث ان لمتوليها بيع تلك المنافع
وتبدلها بشىء آخر من غير عروض مجوز لها ثم بيع ذلك أيضا و تبدلها
بشىء آخر من الدار والدكان ونحوها وهذا بخلاف الاصل أعنى ذى
المنفعة فانه لا يجوز بيعها الآ بعروض المجوز كما أن ما يكون وقفا للعناوين

الكلية أو الذرية تكون منفعتها ملكا طلقا لهم يفعلون فيها ما يشاؤون بخلاف أصل الوقف الذي حصل منه النفع فحقيقة الوقف الذي عبارة عن تحبيل الأصل وتسبيل الثمرة موجودة هنا من غير أن يكون تحريرا وهذا بخلاف مثل آلات المسجد والمشاهد وما كان وقفا لها للتعظيم والتكريم فان نفعها عبارة عن التعظيم فقط فليس لها نفع سواء وسوى التزيين فيكون نظير الوقف على الجهة كالمدارس والقناطر والربط والخانات فليس للموقوف عليهم إلا الانتفاع بالتفرج ونحوه، أى أنهم ما لكون بمنفعة خاصة لا بجميع منافعا فان مالكيتهم مضيق فيها كتضيق مالكيتهم على أصلها لا أنهم ما لكون بالانتفاع فانه لا معنى للوقف، بان يكون الموقوف عليهم ان يملكون على فعلهم وجملة من تلك الآلات نفعها يكون منحصرا باستراحة الزوار والمصلين وجملة منها تكون ذو جنبتين أى يكون نفعها تعظيما للشعائر وعائدا الى استفادة الزوار والمصلين وعلى كل حال فليست وقفا على الجهة، بل وقف على نفس المساجد والمشاهد وتمليك لها ولكن الداعي يختلف تارة يكون انتفاع الناس فقط، وأخرى تعظيم الشعائر من حيث التزيين فقط، وثالثة يجتمعان وكيف كان فما كان نفعه عائدا الى الواردين فمن حيث أنهم واردين لهذا المحل وزوارها والمصلين فيها .

ثم انه من هذا القبيل الاجزاء المستحدثة فى المساجد و المشاهد كاستف والجدران ونحوهما فانها تمليك لها من غير أن تكون تحريرا ولذا يجوز بيعها بعد الخراب اذا لم يمكن صرفها فى نفسها، بل يمكن القول بذلك فيها اذا لم تكن مستحدثة، بل صار وقفا على هذا النحو كما اذا ابنى بناء ثم جعله مسجدا، بل الامر كفى جميع اجزاء المشاهد والمساجد أى ما كان الوقف تحريرا فجميع اجزائها من الارض والجدار والسقف وسائر

الاجزاء كلها وقف على نحو التملك المسجد والمشهد وان المسجد والمشهد غيرها أى المكان التى تلك الاجزاء موجودة فيها فانها بحسب التحليل و الدقة ليست بمسجد ومشهد، بل من أجزائها وان كان يحرم تنجيسها و هتكها إلا أن ذلك من جهة كونها جزءً للمسجد والمشهد وتحقيق هذه الدعوى .

أن المسجد انما هو المكان الذى يحتاج اليه كل جسم ويفتقر اليه وليس هذا المكان عبارة عن الأرض ولا الهواء الموجود فى الفضاء، بل هما أيضا من الاجسام المحتاجة الى المكان، بل المكان وان كان شيئا يحتاج فهمه الى النظر الدقيق، بل مما يتحير فيه العقول ويختلف فيه أهل الفلسفة أيضا فى بحث الاعراض وفى بحث غناء الواجب تعالى من المكان ولكن الظاهر و لو بحسب المسامحة العرفية أنه عبارة عن البعد الخالى من كل شىء حتى من الهوى ولذا لو اخرجت جميع اجزاء المسجد من الارض والسقف و الجدران الى محل آخر و اترس محلها تراب و حص غيرها ترتب حكم المسجد على الاجزاء الجديدة و انسلخت عن الاجزاء الخارجة وهكذا الحكم فى غير المساجد من الاملاك الشخصية فان المكان الذى متعلق حق الناس اذا خلا عن جميع الاجزاء من التراب والاجر والجص ويفرض المحال عن الهواء ايضا، بل الى تخوم الارض بالفرض المحال لو كان الى تخوم الارض متعلق حق الغير وان لم يكن كك فان متعلق الحق ما يعتبره العقلاء للملاك من الفوق والتحت وكك فى المساجد، فى غير المسجد الحرام، فانه ورد روايتين فى خصوص مسجد الحرام انه مسجد من تخوم الارض الى عنان السماء .

فاذا خليت عن التراب الى تخوم الارض بالفرض المحال هل يتوهم أحد أن حق المالك زال عن هذا المكان، بل نفس ذلك المكان متعلق حق

الغير وملك له فليس لأحد أن يزاحمه .

وبالجملة أن المكان سواء كان مسجداً أو ملكاً لا أحد ليس عبارة عن الأرض والهواء ، بل جميعها موجود في المكان وذلك المكان مسجد وملك للغير من فوق والتحت بالمقدار المتعارف لا من تخوم الأرض الى عنان السماء كما توهم أنه من تخوم الأرض الى عنان السماء مسجد فانه بلامدرك فلو خليت الأراضى من جميع الاجزاء الارضية . بل الهواء أيضاً محالاً فالمكان الخالى من الفوف والتحت مسجد وملك للغير بالمقدار الذى يعتبره العقلاء ملكاً فى الاملاك وهذا المقدار أيضاً مسجد وكك الامر فى المسجد الحرام أيضاً فلو خربت الكعبة العياذ بالله واخرجت الاحجار والتراب عنها ، فلم تزل الكعبة ، بل زالت اجزائها بحيث لا فرق بين البناء الموجود فيها و الهواء الموجود فى السماء الرابع فان جميعها كعبة وكك الى تخوم الأرض فالكعبة غير قائمة بذلك البناء والذى يدل على صدق هذه الدعوى مضافاً الى ما ذكرناه ماذكره شيخنا الاستاذ من ان المساجد وكك المشاهد تحرير ملك وفك له الى الابد حتى يرث الله الأرض وحيث لا ينقلب عما هو عليه توجه مع أن جد رانها وكك سائر اجزائها عن السقف وغيره لا تبقى الى الابد بل تخرب ويتجدد ببناء آخر ولو بعد الف سنة فلو كان قوام المسجدية و المشهدية بثلث الاجزاء لزال ولم تبقى الى الابد فهو خلف و مناقضه و نكشف من ذلك أن المسجدية غير قائمة بها وانما هى اجزاء المسجد كما لا يخفى .

بقى هنا شيء وهو أن ثوب الكعبة هل هى وقف للكعبة أو للزائرين أو للخدمة وانه على تقدير كونه وقفاً للكعبة كيف يجوز اخذه فى كل سنة و صرفه فى غير مصارف الكعبة .

أقول : الظاهر أنه بذل للبيت الى ان يكون لها سنة واحدة فلا يجوز التصرف فيه الى سنة ثم يأخذ المتصدى للكعبة ويتصرف فيه ببذله الى خدمته أو الى رواره كيف شاء ، بل سمع أن فى المصر موضع وقف على ذلك بحيث أن يصنع منه فى كل سنة ثوبا للكعبة .

وبالجملة أن ثوب الكعبة لا يقاس ببقية اموال المساجد و المعابد و المشاهد فانه لا يجوز التصرف فى بقية أموالها بنحو و هذا بخلاف ثوب الكعبة فانه يجوز التصرف فيها بعد سنة لأنه من الاول جعل هكذا خصوصا لو صح ما سمع ما ذكرناه من تهيته موضع لذلك فى المصر .

وبالجملة ثوب الكعبة ليس وقفا لها ليستشكل فيه بانه كيف يسوع بيعه بعد سنة مع كون الوقف مؤبدا ، بل هو هدية للبيت ينتفع به الى سنة و لا يجوز لاحد ان يتصرف فيه الى سنة ثم يؤخذ ويتصرف فيه فمن الاول جعل هبة للبيت الى سنة ثم الى المسلمين او الخدمة ونحوهم ويشهد على ذلك ما ورد من جواز بيع استار الكعبة والانتفاع به كما فى رواية مروان بن عبد الملك واما ما ذكر من عدم جواز التكفين به فمن جهة الاحترام لتنجسه بما يخرج من اسفل الميت .

الكلام فى مسوغات بيع الوقف

(قوله : اذا عرفت جميع ما ذكرنا فاعلم أن الكلام فى جواز بيع الوقف يقع

فى صور) .

أقول : ذكرت امور يجوز بها بيع الوقف منها ان يخرّب الوقف وان كان المذكور فى كلامهم هو ذلك ولكن الخراب ليس موضوعا للحكم ، بل موضوع

الحكم هو عدم امكان الانتفاع به والخراب مقدمة لذلك ومن هنا لا ينحصر الحكم بالخراب فقط، بل يجرى في كل مورد سقط عن الانتفاع به كما يجرى في الخراب ايضا، وذلك كالدار الموقوفة اذا خربت وكذلك اخشابها و الحيوانات الموقوفة لمسجد اذا ذبحت أو الاعيان الموقوفة اذا سقطت عن الانتفاع بها كالبدور غيرها اذا كانت في قرية خربت أو غار عنها اهلها و بقيت الدار الموقوفة مسلوية عنها المنافع وهكذا الظروف والاخشاب و الاحجار ونحوها .

فتحصل انه لا موضوعية للخرابية ثم انه يقع الكلام هنا في جهتين :-

الاولى : من جهة المقتضى

والثانية : من جهة المانع .

اما الكلام في الجهة الاولى ، فحاصل ما ذكره المصنف أن المانع من

بيع الوقف أمر ، فلا يجرى شيء منها في المقام الاول الاجماع .

وفيه وإن ادعى الاجماع على عدم جواز بيعه كما هو كسواء كان اجماعا تعديدا أو له كك ، إلا أنه لا يجرى في المقام اذ لا خلاف في جواز بيعه عند خرابه وسقوطه عن الانتفاع به .

الثاني ما في رواية علي بن راشد لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة

في ملكك .

وفيه انها منصرفة الى غير هذه الحالة لان النظر فيها ان كان الى

موردها فلا شبهة ان مورد كلامنا ما يكون الوقف ساقطاً عن الانتفاع به وفي

الرواية ليس كك ولذا فرضت فيها الغلة فلو كانت ساقطة عن الانتفاع بها لم

تكن ذات غلة وإن كان النظر الى اطلاقها فلا شبهة في انصرافه الى غير هذه

الصورة لان الواقف وقف الأرض لتبقى موقوفة وينتفع الموقوف عليهم بها التكون المنفعة ملكا لطلاقهم او يملكون بالمنفعة الخاصة المعبر عنها بملك لا انتفاع بالمعنى الذى ذكرنا والا فلا معنى للوقف لان يملك الموقوف عليهم بفعلهم فاذا سقط الموقوفة عن هذه الحالة فتخرج عن لزوم ابقائها الى الأبد فتخرج عن الوقفية التى كانت عبارة عن حبس العين وتسبيل الثمر من حيث جواز البيع لا من جميع الجهات ليقال ان لازم ذلك سقوط الوقف عن الوقفية كما تقدم ذلك فى توجيه كلام صاحب الجواهر واستاذ كاشف الغطاء فمن الاول لم يشمل اطلاق الرواية على ذلك و منصرف الى غير تلك الحالة كما ادعاه المصنف (ره) من انها منصرفه الى غير تلك الحالة .

و اما قوله (ع) الوقف على حسب ما يوقفها اهلها فذكر المصنف اولا أنه ناظر الى وجوب مراعات الكيفية المرسومة فى انشاء الوقف وليس منها عدم بيعه بل عدم جواز البيع من احكام الوقف وان ذكر فى متن العقد و افاد ثانيا ولم سلم أن المأخوذ فى الوقف ابقاء العين فانما هو مأخوذ فيه من حيث كون المقصود انتفاء البطون به مع بقاء العين والمفروض تعذره هنا .

أقول : لا وجه لما افاده اولا فانه يرد عليه اولا انه مناقض لما استدل به سابقا على عدم جواز بيع الوقف ، وثانيا : أنه لا وجه لتخصيص الرواية بالكيفيات مع شمول اطلاقها للبيع ايضا فيحكم بعدم جواز بيع الوقف وعدم جواز التصرف فيه على غير جهة قصد الواقف أخذ بالاطلاق .

وثالثا : على فرض عدم شمولها للكيفيات فالادلة الاخرى النافذة على امضاء الوقف على طبق المعنى اللغوى الذى عبارة عن الحبس والسكون و على طبق المعنى الشرعى الذى ذكره الفقهاء اعنى حبس العين وتسبيل الثمرة كافية فى الماضية فلم ترد لادلة المانعة على نحو التعبد فعدم جواز

بيع الوقف ليس للتعبد، نعم ما افاده ثانيا من اعتبار ابقاء العين في مفهوم الوقف ولكن اعتبر ذلك مقيدا بانتفاع البطون فمع عدم امكان الانتفاع فلا يكون حقيقة الوقف متحققة هنا من حيث جواز البيع فقط لا من الجهات الاخرى بحيث يكون الوقف مطلقا باطلا فحينئذ لا تمنع عن البيع الادلة المانعة بوجه لماعرفت انها مسوقة لامضاء ما اعتبر في مفهوم الوقف فقط وليست ناظرة الى جهة التأسيس فمع انتفاء حقيقة الوقف ومفهومه من جهة جواز البيع فلا تبقى في البين أدلة الامضاء أيضا .

اما الكلام في جهة الثانية فهو ما اشار اليه بقوله ، والحاصل أن الامر دائر بين تعطيله حتى يتلف ، الح .

أقول : انه لا اشكال في وجود المقتضى لبيع الوقف اذا عرضه ما يوجب سقوطه عن الانتفاع به وتحقيق ذلك ان الامر حينئذ دائر مدار تعطيل الوقف حتى يتلف وبين انتفاع البطن الموجود به وبين تبديله لينتفع به البطن المتأخر والظاهر جواز تبديله بل لزومه لينتفع به البطن الموجود والبطون المتأخرة وذلك فان العبارة المقترنة بكلمة الواقف حتى يرث الله الارض ومن فيها مع كون العين الموقوفة مما لا بقاء لها الى الابد قطعاً مع عدم المعنى لوقف المنقطع تدل على ان الخصوصية غير دخيلة في العين الموقوفة وأن الملحوظ فيها انما هي طبعي المالية في ضمن أي شخص كان فمادام يمكن الانتفاع بعينها فيها والآ فيبدل بعين أخرى عن جنسها أو من غير جنسها فينتفع بها مثلا لو وقف عبدا أو حمارا أو شيئا آخر مما لا دوام فيه على صلاح المسجد حتى يرث الله الارض ومن عليها فلا بد وأن يكون نظر الواقف الى طبعي المال والآ فلامعنى لتعقيب كلامه بهذه العبارة لعدم كونها قابلة للبقاء فاذا سقطت عن الانتفاع بها يبدل بشيء آخر فينتفع به وهكذا لتبقى الى

الأبد إلا أن يعرضه بشىء ويهلكه فحينئذ ينتفى الموضوع وهكذا الأمر فى العين التى تصلح للبقاء ولكن عرض لها مايسة طمها عن الانتفاع بها كالدائر الموقوفة فى قرية فانه اذا غار اهلها سقطت هذه الدائر عن الانتفاع بها فحينئذ يجوز بيعها وتبديلها بشىء آخر لا يصرف ثمنها الى الموجودين لينقطع الوقف وان كانت لعرضه هذه الدائر بقاء لما عرفت أن غرض الواقف انما هو البقاء الى أن يرث الله الارض ومن فيها والاتلاف مناف لغرض الواقف و من هنا اندفع ماتوهم من أن الارواق التى لبقاء لها فانما تصير ملكا طلقا للبطون اللاحقة فيجوز لهم أن يفعلوا فيها ما يشاءون على أن لا رم ذلك أن يجوز بيعها بمجرد موت الطبقة السابقة وان لم يعرض للوقف ما يسقطه عن الانتفاع به وهو خلاف البداهة .

ويؤيد ما ذكرناه أن الاوقاف ولو كانت من قبيل الربط والخانات لبقاء لها الى الأبد فمع ذلك أى معنى لا يمتزان صيغة الوقف فيها بانها وقف الى ان يرث الله الارض ومن فيها أى يفنى ما سرى الله كما ذكرت هذا لاجل معنى وقف على (ع) فى الرواية المتقدمة الحاكية عن ذلك فيعلم من ذلك ان المراد هو ما ذكرناه ، نعم مع كون العين الموقوفة هى الأرض فتكون العرصة الخالية من كل شىء قابلة للبقاء .

ومن هنا اندفع ما فى المتن من انه اذا كان الوقف مما لا يبقى بحسب استعداد العادة الى آخر البطون فلا وجه لمراعاتهم بتبديله بما يبقى لهم فينتهى ملكه الى من ادرك آخر ازمة بقاءه ولعله الى ذلك اشار بالامر بالتأمل .

ويضاف الى جميع ما ذكرناه العمومات الدالة على صحة المعاملات من أوفوا بالعقود ، واحل الله البيع وتجارة عن تراض فانها تقتضى صحة بيع

الوقف اذا سقط عن الانتفاع بها فان المانع عنها انما كانت هي الادلة الدالة على عدم جواز بيع الوقف فاذا سقطت هي عن المانع فتكون هي محكمة ومقتضية لجواز البيع كما لا يخفى .

وبالجملة أن أدلة عدم جواز بيع الوقف فيما اذا كانت العين الموقوفة باقية على حالها وامكن الانتفاع بها في الجهة التي وقفها الواقف لاجلها واذا سقطت عن الانتفاع بها لم تكن مشمولة لها .

وبعبارة أخرى أن ما دل على المنع عن بيع الوقف ليس واردا على نحو التعبد، بل امضاء لما أنشأه الواقف من جعله ساكنا وغير متحرك بالبيع والهبة وجعله مهرا للزوجة وغيرها من التصرفات كما يقتضيه مفهوم الوقف ايضا واذا سقطت العين الموقوفة عن الانتفاع بها ارتفع المنع عن بيعها وخرجت العين عن الوقفية من هذه الجهة وجاز بيعها كما لا يخفى .

ثم انه يقع الاشكال في أنه بعد ما جاز بيع الوقف مع عروض ما يخرج به عن الانتفاع بها وبدل بشيء آخر فكيف يصير ذلك وقفا كمبدله مع عدم تعلق الانشاء من الواقف عليه .

وعلى تقدير تعلق الانشاء به فلا فائدة فيه فانه لا يملك بالبدل حين وقف المبدل فما لا يملكه لا يجوز وقفه لانه لا وقف الا في ملك ويعد تبدله بالثمن فليس ملكا للواقف وعلى تقدير رجوعه الى ملكه لا يكون وقفا لان انشاء جديد فهو منفي ، بل مقتضى القاعدة حينئذ أي مع الرجوع الى ملكه اما كونه ملكا للواقف على تقدير حياته وللورثة مع موته وهذا هو الذي يقتضى كون البدل وقفا للبطون جيلا بعد جيل لا مذكوره المصنف من كون الملكية للموجودين فعليه وللمعدومين شاتية فان الملكية الشاتية للمعدومين موجودة في اموال جميع الناس بالنسبة الى الورثة فليس منحصر بالمقام ، بل ملكية

المعدومين انما هو بانشاء الواقف لأن المعدومين يتلقون الملكية من الموجودين بموتهم كما يوهمه ظاهر عبارة المصنف وان لم يكن مرادا له فان مراده هو ما ذكرناه .

والذى ينبغى ان يقال ان الانشاء وان تعلق بالعين الشخصية الموجودة فى الخارج ولكن لخصوصية للخصوصية الخارجية فى العين الموقوفة وانما هى هذه العين الخارجية مع لحاظ المالية العارية عن الخصوصية الشخصية فهذه المالية فى هذه العين الموقوفة الخارجية ما دامت موجودة وبعد ها تكون باقية فى العين الآخر مع التبديل و اذن فالمالية المحفوظة مع الامكان متعلق الوقف فلا فرق فى كونها وقفا بانشاء الواقف وهذا والاخذة فيه فى مقام الثبوت .

واما فى مقام الاثبات فالقرينة على ذلك كون الوقف مؤبدا الى ان يرث الله الأرض ومن فيها وعدم امكان ابقاء العين الى الابد فيعلم من ذلك أن الوقف انما تعار بشيء له أمد حسب طول الزمان يقدر الامكان غاية الأمر مادامت العين الموقوفة بشخصها باقية فخصوصياتها أيضا متعلق الوقف حين الانشاء ولذا لا يجوز تبديلها قبل عروض المجوز اذن فالبديل وقف بانشاء نفس الواقف لا بانشاء آخر على أنه لو كان ملكا للبطن الموجود لا تنقل حق كل منهم بمجرد موته الى وارثه مع أنه ليس كـ .

ثم انه يقع الكلام فى جهات :-

الاولى : هل البديل ملك للواقف أو للموجودين أو حكمه حكم الاصل فى كونه وقفا فالظاهر أنه وقف كأصله فليس ملكا للواقف ولا للموقوف عليهم اذ لا مفتضى له . بل ملك للموقوف عليهم ملكية فاصره لا ملكية مطلقة وبذلك على ذلك نفس جواز بيع الاصل مع عروض المجوز فانه لو كان ذلك ملكا للموقوف عليهم

لم يكن وجه لجواز البيع ولا للزومه ، بل يكون ملكا لهم بمجرد عروض المجوز فيعلم من ذلك ان الموقوفة أمر قابل للبقاء فمادام يمكن بقائها في العين الخارجية فيها وإذا توجه الى الزوال فيباع فيبدل بشخص آخر كما عرفت مفصلاً ولو كان ذلك ملكا للموقوف عليهم الموجودين لكان حق كل منتقلا الى وارثه بموت واحد منهم وليس كك .

والذي يوضح ذلك وكون البديل وقفا أنه لو أتلفه أحد فهل يتوهم أحد أن ماضيه يكون للموقوف عليهم بل لا شبهة في كونه وقفا كالأصل و يجعل مقامه وتثبت لهم الملكية لها ملكية قاصرة بمعنى ليس لهم أن يفعلوا في البديل ، ما شأوا من الهبة والبذل وجعله مهرا للزوجة الآ جواز البيع و من هذا القبيل المثالان الذان ذكرهما المصنف .

الاول : ان دية العبد المقتول مشترك بين البطون فثمنه أولى بذلك حيث انه بدل شرعى يكون الحكم به متأخرا عن تلف الوقف فجاز عقلا مع سرايه حق البطون اللاحقة اليه بخلاف الثمن فانه يملكه من يملكه بنفس خروج الوقف عن ملكهم على وجه المعاوضة الحقيقية فلا يعقل اختصاص العرض بمن لم يختص بالمعوض .

الثاني : أن بدل الرهن الذي حكموا بكونه رهنا لأن حق الرهنية متعلق بالعين من حيث أنه ملك لمالكه الاول فجاز أن يرتفع لا الى بدل ارتفاع ملكية المالك الاول بخلاف الاختصاص الثابت للبطن المعدوم فانه ليس قائما بالعين من حيث انه ملك البطن الموجود ، بل اختصاص مؤقت تنظير اختصاص البطن الموجود منشىء بانشائه مقارن له بحسب الجعل متأخر عنه في الوجود .

وبالجملة تعلق غرض الواقف بدوام الوقف وكونه مؤبدا وجواز بيعه ماذا

عرضه مايسقطه عن الانتفاع به وكون بدله وفقا فى موارد الاتلاف و الغصب كما أن بدل الرهن رهن جميعها يدل على كون البدل قائما مقام المبدل بعد البيع كما هو واضح .

نعم ، بعد ماكان حكم المبدل جاريا على البدل فهل يحتاج الى صيغة الوقف ام لا يحتاج ، فالظاهر أن هذا الاحتمال لغو و ذلك لأن البدل ان كان بمجرد الشراء والبيع وفقا فلا يحتاج الى الصيغة ثانيا لأنه تحصيل الحاصل وان لم يكن وفقا بان كان يرجع الى ملك الواقف فما الذى أوجب كونه وفقا ، بل يبقى فى ملك الواقف مع وجوده وينتقل الى ملك الوارث مع موته وكذا اذا كان ملكا للموقوف عليهم .

وبالجملة لوقلنا باحتياجه الى الصيغة فلا بد وان يكون ملكا لشخص فى الزمان الفاصل بين البيع واجراء الصيغة وأى ملزم لاجراء الصيغة والوقف ثانيا : مع كونه ملكا لاحد ، بل له أن لا يوقفه ثانيا .

وينبغى ان يقال أن البدل وقف من دون احتياجه الى الصيغة أما كونه وفقا فكما عرفت واما عدم احتياجه الى الصيغة فلما عرفنا ايضا من أنه مع الاحتياج اليها يلزم ان لا يكون وفقا ولو بالمقدار الفاصل بين البيع ، و الوقف وبعده فما الملزم للمالك لان يوقف ذلك ثانيا اذا أراد ان لا يوقف مع انا نقول بالوقفية مطلق على ان البيع تبديل شىء بشىء فى جهة الاضافة فما يكون وفقا ملك للموقوف عليهم فى غير موارد التحرير فاذا بدل بشىء آخر يكون البدل ايضا قائما مقام المبدل وملكا للموقوف عليهم نظير بيع الزكاة فان بدلها يقوم مقام المبدل فيكون زكاة وهكذا فى جميع الموارد كما لا يخفى .

(وفى حاشية الايروانى صفحة ١٧٥ مايرجع الى ذلك) .

الجهة الثانية : فهل يترتب حكم المبدل على البدل بمعنى انه كما كانت مالكية الموقوف عليهم بالنسبة الى الوقف قاصرة ، فكك مالكيتهم على البدل ، او ليس كذلك الظاهر أن حكم المبدل يترتب على البدل من جميع الجهات ، فلا يجوز اعدامه ولا هيبته ولا جعله مهرا للزوجة ولا أكله . لو كان مثل الشاة ونحوها الا في جواز البيع مطلقا فان الاصل لا يجوز بيعه الا مع عروض المجوز وهذا بخلاف البدل فانه يجوز بيعه وان لم يعرضه المجوز والوجه في ذلك هو أن انشاء الواقف تعلق بالمبدل مع لحاظ ماليته بحيث جعل العين الشخصية الخارجية وقفا باعتبار ماليته ليكون الوقف قابلا للبقاء فمادام شخص الخارجى موجود لا يجوز بيعه الا مع عروض المسوّج واذا انتقل الى البدل فلا يفرق في البدلية بين هذا وذاك ولذا لو رأى المتولى مصلحة في البيع فيجوز له بيعه أى البدل ثم تبديله بفرد آخر وان لم يعرضه المسوّج بخلاف الاصل فان بدل لما يجوز بيعه فلو لم يجز بيع البدل لزم كون الفرع زائدا على الاصل ومن هنا جاز بيعه بدنانير اليوم مع انه لا ينتفع بها الا باعدام الموضوع لكونه قرطاسا فلا معنى في كون القرطاس وقفا .

نعم ، لو كانت الدنانير من الذهب فجاز وقفها لزينة النساء لاحتياجهم اليها في عرسهم فمن ليس له ذلك ففتنرين بها اياما ثم يردّها الى محلها وهكذا يأخذها الاخر .

فلو لم يجز بيع البدل ، قبل عروض المجوز لم يجز بيعه من الاول بالدنانير الفعلية .

وبالجملة كما ان الموقوف عليهم مالكون على الوقف ملكية قاصرة فكك مالكيتهم على البدل قاصرة فكما أن الاصل جاز بيعه فكك الفرع و الا لزيد

الفرع على الاصل الاّ أن فى البدل خصوصية لا يحتاج الى عروض المجوّز و
هى ما ذكرناه .

ودعوى كون البدل ايضا وفقا مع الخصوصيات الخارجية الشخصية دعوى
جزائية لا احتياجه الى الانشاء الاخر من الواقف فهو منقضى والانشاء الواحد
لا يتكفل بكون الاصل والفرع بخصوصيتهما وفقا كما لا يخفى .

و دعوى أن كون البدل بالخصوصيات الشخصية وفقا لا يقتضى تعدد
الانشاء والاّ لزم تعدده فى المبدل ايضا دعوى جزائية فان الواقف أنشاء
كون العين الخارجى وفقا بجميع شئونها الاّ اذا عرضه المسوّغ فيجوز بيعه
فاذا بيع ينتقل الحكم الى البدل من جهة المالية ويترتب عليه جميع أحكام
المبدل فى حالة جواز البيع فحيث كانت الملكية عليه قاصرة فكذلك الملكية على
المبدل بمعنى انه لا يجوز التصرفات المالية فيها الاّ البيع كما عرفت .

وذكرنا الى هنا أن الوقف اذا عرضه ما يسقطه عن الانتفاع بغيره
وأن الادلة المانعة ايضا لما أنشأه الواقف من حبس العين وتسبيل الثمرة
فلا تشمل صورة تعدد الانتفاع لعدم كون تلك الادلة تعبدية كما عرفت أن
حكم البدل حكم الاصل من جميع الجهات فكما أن ملك الموقوف عليهم على
المبدل ملكية قاصرة فكذلك ملكهم على البدل بمقتضى الانشاء والادلة المانعة
واوفوا بالعقود، فكما يجوز بيع المبدل وكذلك يجوز بيع البدل فانه بدل لما
يجوز بيعه فلو لم يجز بيعه فكان الفرع زائدا عن الاصل .

الجهة الثالثة : فهل يجب شراء المماثل للوقف بقدر الامكان أم لا
بل اللزوم مراعات الاصلح فالاصح على حال الموقوف عليهم وان كان غير
مماثل فانه ذكر أن للعين الموقوفة ثلاثة حالات العين . بخصوصياتها
الشخصية والعين بخصوصياتها النوعية والعين بمالها من المالىقات انتفت

العين بخصوصياتها الشخصية فتبقى فيها الحالتان الاخرتان ، و اذن
فيجب شراء المماثل للوقف الحاوى للخصوصيات النوعية والجهة المالية و
ذكروا ذلك فى باب الضمان ايضا فحكموا بالضمان بالمثل كما حققناه مفصلا .
وفيه أنه ممنوع صغرى وكبرى كما ذكره المصنف ، اما الوجع في منع الصغرى
هو أن غرض الواقف يختلف فى ذلك فان غرضه ليس دائما متعلقا ببقاء
العين ومع انتفائها ببقاء ما هو أقرب الى العين ليحكم بوجوب شراء المثل
بقدر الامكان .

اذ قد يتعلق غرضه بالانتفاع من منافعه من غير ملاحظة خصوصية العين
سواء كانت دارا أو دكانا أو غيرهما فحينئذ لا بدّ من مراعات ما هو الاصلح
لحال الموقوف عليهم فان الموقوفة وان كانت دارا مثلا ، ولكن منافع الدكان
من حيث الاجرة وعدم احتياجه الى التعمير كثيرا كما احتاجت الدار اليه
اكثر فيجوز بيع الدار وشراء الدكان بدلها وهكذا وقد يكون غرض الواقف بقاء
عين الموقوفة بقدر الامكان كما اذا كان كتابا مخطوطا بخط جده أو بخط
واحد من الاكابر فاراد الواقف بقاءه تحت يد الذرية فوقفه عليهم فان النظر
انما تعلق بحفظ هذه العين الموقوفة فاذا تعذر حفظها وجاز تبديلها
ببدل فيجوز ايضا التبديل بأى شىء كان فان ما تعلق به غرض الواقف قد
فات بفوات العين ولا يفرق فى غرضه تبديلها بأى شىء كان .

وقد يكون غرضه متعلقا بالانتفاع بثمرته كما لو وقف بستانا لينتفعوا بثمرته
فبيع فدار الامر بين أن يشتري بثمنه بستانا فى موضع لا يصل اليهم الاقيم
الثمرة وبين أن يشتري ملك آخر يصل اليهم أجرة منفعته فان الاول وان كان
مماثلا الا أنه ليس اقرب الى غرض الواقف وقد يكون غرضه متعلقا بالانتفاع
بمنفعة خاصة كالسككى فحينئذ يلزم التبديل بما يكون قابلا لذلك .

بوالجمله أنه لا انضباط فى غرض الواقف ليكون متعلقا ببقاء العين
بجهااتها الثلاثة ومع انتفاء الخصوصيات الشخصية تلاحظ فيها الجهة النوعية
والمالية ، بل الوقف مادام موجودا بشخصه لا يلاحظ فيه الآمد لول كلام الواقف
للدالة الخاصة ولدليل وجوب الوفاء بالعقد .

وتوهم ان الشرط الضمنى يقتضى شراء الممثل فاسد فانه ليس هنا
شرط ضمنى أولا وعلى تقدير وجوده فلا يكون مخالفته الا غير مشروع أو موجبا
للخيار وأما فساد البيع بغير الممثل فلاوجه له واذا بيع وانتقل الثمن الى
الموقوف عليهم لم يلاحظ فيه الا مصلحتهم .

و أما الوجه فى منع الكبرى فلانه لا دليل على مراعات المعاملة أصـد و
انما اللازم ملاحظة مدلول كلام الواقف فى انشاء الوقف ليجرى الوقف على
حسب ما يوقفها اهلها فحيث عرفت أن ملاحظة كلامه من العبارة المقترنة عليه
أعنى الى أن يرث الله الأرض ومن فيها تقتضى ان تكون العين الموقوفة الى
الأبد فاذا كانت قابلة للبقاء فلا كلام لنا فيه كالعرصة الخالية من العماره
والاشجار ونحوها والا فلا بد من التبديل الى ما يكون باقيا ولو بالتبديل
على مرات ولا يستفاد من ذلك أزيد من وجوب تبديل العين الى البدل اذا
عرضها الخراب واما كونه مماثلا للعين فلا يستفاد من ذلك ولا عليه دليل
آخر يدل على اعتبار التماثل كما لا يخفى .

ولا يقاس ذلك بباب الضمان فان مقتضى دليل الضمان فيه هو الضمان
بالعين وردها بجميع خصوصياتها الشخصية والنوعية والمالية فحيث أنه
لا يمكن ردها بخصوصياتها الشخصية لامتناع اعادة المعدوم وعلى تقدير
امكان الاعادة فهو ليس بقادر على اعادة الخصوصيات الشخصية ففقراتصل
النوبة الى الضمان بالمثل ومع عدم امكانه ايضا فالى الضمان بالقيمة . ففى

باب الضمان فالعين تكون مضمونة أولا ومع الانتفاء فالمثل ومع الانعدام فالقيمة وهذا بخلاف المقام فان الدليل هنا أعنى ملاحظة انشاء الواقف لا يقتضى أزيد من ابقاء الوقف بجميع خصوصياتها الشخصية مادامت العين باقية فاذا انتفت العين يكون بدله وفقا بعد البيع والشراء فيجلس البديل مكان المبدل بما هو طبيعى البديل لا البديل المماثل كما لا يخفى

نعم لو اشترط الواقف عند انشاء الوقف مراعات المماثلة فى التبدل و اخذ البديل يجب مراعاته بمقتضى اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم و الوقوف على حسب ما يوقفها اهلها أو يقفها اهلها وهذا أمر آخر لا يرتبط بالتبدل بدون الاشتراط .

الجهة الرابعة :فى أنه اذا احتاج الى التبدل فهل يتصدى به الحاكم الشرعى أو الموقوف عليهم أو الناظر أو يحتاط بالجمع بين الحاكم والناظر كليهما كما صنعه شيخنا الاستاد او يتصدى الموقوف عليه مع نصب الحاكم القيم على البطون المتأخرة وجوه .

والذى ينبغى أن يقال انه يجب مراعات نظر الواقف بانه بأى كيفية انشأ الوقف فان كان نظره كون الوقف للموقوف عليهم وما لكيثهم عليه من دون أن يكون لهم السلطنة على الوقف، بل السلطنة من جميع الجهات بيد الناظر للوقف ومتولىه فحينئذ ليس للموقوف عليهم ولا للحاكم أن يتصدى بالبيع اصل ، بل المتصدى بذلك هو الناظر فقط أما الحاكم فواضح ، لانه ولى من لا ولى له ، والناظر ولى الوقف فيتصرف فيه على النحو الذى جعله الواقف متولياً للوقف لان الناس مسيطون على اموالهم ، فتصرف فيه كيف يشاء فله أن يقفه ويجعل تولية الوقف للغير ولا يكون للموقوف عليهم الا الملكيه فقط لعلا يقع بينهم النزاع والتشاجر لو كان أمر الوقف بيد يهم

و من هنا ظهر عدم كون الموقوف عليهم متصّدا بالبيع، فان الواقف مالك على العين فله ان يفعل فيها ما يشاء فاذا وقفها للموقوف عليهم و جعل سلطنتها تحت يد الناظر فيتبع فلا يكون للموقوف عليهم الا ملكية قاصرة من غير أن يقدروا على التصرف فيه غير أنهم مالكون له فلهم منفعه ، و اما السلطنة عليه فهى بيد الناظر .

وبالجملة ان الموقوف عليهم وان كانوا مالكين للعين الموقوفة الا انهم قاصرون عن التصرف فيها لعدم سلطنتهم عليها من قبل الواقف بل سلطنته تحت يد الناظر فقط بجعل الواقف كما هو واضح .

وان لم يكن هنا ناظر ولم يجعل الواقف أمر السلطنة للناظر وللحاكم بل وقف العين للموقوف عليهم غير تعرّض لهذه الجهات بوجه فحينئذ يكون أمر الوقف بيد الموقوف عليهم وتكون سلطنته لهم لان الملك لهم و الناس مسلطون على اموالهم ، فليس للحاكم ولا لغيره التصرف فيها بوجه ، بل يكون تصرفات غير الموقوف عليهم تصرفا محرّما فانه لا دليل على ولاية الحاكم على ذلك كما تقدم اللهم الا أن يقال ان الحاكم ولى من قبل المعدومين فانهم ايضا مالكون للوقف ولكن قاصرين عن التصرف فيه فيكونون كبقية القاصرين و من الواضح أن الحاكم الشرعى ولى القهر .

وفيه اولا أنه لاكلية لذلك بأن يكون البطن الثانى قاصرا عن الوقف لكونه من المعدومين لجواز وجودهم ووجود البطن الثالث ، نعم يصح هذه الدعوى فى غير الموجودين ، فلا وجه لدعوى كون الحاكم وليا لغير البطن الموجود لقصورهم على الوقف للعدم .

و ثانيا ان المعدومين ليسوا مالكين للوقف ولا أن لهم حقا فيه بالفعل ليكون الحاكم وليا لهم فى حفظ حقهم غاية الامر أن الواقف جعل لهم فى

انشاء الوقف حقاً تعليقاً بمعنى اذا ماتت الطبقة الاولى فتنتقل الموقوفه الى الطبقة الثانية لا الى الورثة وعليه فلا موضوع لولاية الحاكم لهم اصلاً .
ثم ذكر المصنف فى ضمن هذا الفرع فرعاً آخر وهو أنه بناءً على كون نظارة الوقف للحاكم أو للناظر أو للموقوف عليهم فى البيع ونحوه فهل للناظر على الأصل نظارة للبدل ايضاً فيصدى هو ببيعه وشرائه أم لا ؟

والظاهر أن هذا ايضاً تابع لقصد الواقف وجعله كما ذكرناه فى رجوع أمر الأصل الى الحاكم أو الى الناظر أو الى الموقوف عليهم فمع الإطلاق فيكون للموقوف عليهم لان الناس مسلطون على أموالهم .

قوله : ثم انه لو لم يمكن شراء بدله ولم يكن الثمن مما ينتفع به .
اقول : فذكر المصنف هنا فرعاً الاول أنه اذا لم يمكن شراء البدل للبدل ولم يكن الثمن مما ينتفع به مع بقاء عينه لكونه من النقدين ، فقد عرفت أن النقدين لا يجوز وقفهما لعدم امكان الانتفاع بهما الا بالاعدام الا اذا كانا من الذهب والفضة وقصد بهما التزوين فانه يجوز وقفهما لذلك وأما فى غير هذه الصورة خصوصاً النقود الفعلية القرطاسية فلا يجوز وقفها وعليه فلا يجوز دفعها الى البطن الموجود لما عرفت من كون البدل كالمبدل مشتركاً بين جميع البطون فحينئذ توضع عند أمين حتى يتمكن من شراء ما ينتفع به ، ولو وجد فى ظرف التفحص من يبيع الدار مثلاً ببيع خيارى يفى ثمن الوقف بشرائه كما اذا كانت هناك دار تساوى الف دينار فيبيعها المالك بالبيع الخيارى بخمسة مائة دينار وكان ثمن الوقف ايضاً خمسة مائة دينار فيجوز ذلك فان فسخ البيع بعده فيرد الثمن مع انتفاع الطبقة الموجود فى البين وان لم يفسخ فيكون بدل الوقف أقوى وانفع من الوقف فينتفع به الموجودين والمعدومون .

ثم قال ولو طلب ذلك البطن الموجود فلا يبعد وجوب اجابته و لا يعطل الثمن حتى يؤخذ ما يشتري به من غير خيار .

اقول : وفي كلامه قدس سره جهات من البحث :-

الاولى : أنه هل يجوز بيع الوقف بالدرهم والدينار خصوصا اذا كانت مما لا ينتفع به الاّ باعدام موضوعه (قال المحقق الايرواني ان البدل لا بد وان يكون عينا صالحة لان توقف من جهة اشتغالها على المنفعة فلو كان مما لا منفعة فيه كالدراهم لو فرضنا ذلك فيها لم يجز جعله بدلا) .

و الوجه في ذلك هو ان الواقف جعل ماله وقفا على الموقوف عليهم مؤبدا بحيث يحبس أصله ويسبل ثمره وما لانفع فيه الاّ باعدامه فلا يكون قابلا للبدلية ، نعم لو قصد به التزین فلا بأس من جعله بدلا ولكنه أمر نادر الوجود .

ويرد عليه أمران : الاول (أن الوقف وان كان مؤبدا ولكن يجوز تبدلها بالنقد وان لم ينتفع بها الاّ باعدام موضوعها وذلك من جهتها غرض الواقف انما هو بقاء الأصل وتحبسه وتسبيل الثمرة ومن المعلوم أن هذا لا يكون الاّ بالبيع ، فان كثيرا من الاعيان الموقوفة ليست قابلة للبقاء فلا بدّ من التبدل وتبدل عين الوقف بعين أخرى لا يوجد الاّ قليلا فانه قلما يوجد من يرغب ان يبدل الدار مثلا بالمكان فانتظار ذلك ربما ينجر الى خراب الوقف و فناءه ، فلا بدّ حينئذ من بيعه بالنقد لين لكونه هو الكثير فان ابيع بها فيشتري بها ما يكون صالحا للبقاء .

وعليه فالنقد ليست بموقوفة بل في طريقة الوقف وصراطه بحيث يسار الى الوقف وجعله مؤبدا بالنقد والاّ فلا يمكن تبديله عادة فان المعاوضة والمبايعة لا يكون عادة الاّ بالنقد .

الثاني : أن الوقف على قسمين : (الاول) أن يكون وقفا بشخصه لتعلق انشاء الواقف به بالخصوص بحيث يكون وقفا بخصوصياته الشخصية فلا يجوز التصرف فيه بوجه ، حتى الموقوف عليهم لكون مالكيتهم عليها قاصرة الا اذا عرضه ما يجوز بيعه فيجوز بيعه فليس لهم الا الانتفاع بها .

والثاني) ما يكون وقفا لكونه متعلقا لانشاء الواقف بحسب مالتيه بمعنى انه حيث كان غرض الواقف دوام الوقف وأنه لم يكن حبسا ليكون مؤجلا و لم تكن العين الشخصية قابلة للدوام فهنا من ذلك أن غرضه بقاء المالفة بعد ما سقط هذه العين بالخصوص عن الدوام .

وعليه فالبديل بعد التبدل وقف لاجل كونه بدلا عن الوقف ولذا قلنا بعدم احتياجه في كونه وقفا الى الصيغة كما تقدم ، ومن الواضح أنه بدل للبديل في الحالة التي يجوز بيعه في هذه الحالة فالبديل أيضا يجوز بيعه مطلقا وعليه فلا مانع من بيعه بالثمن أى النقود وكونها وقفا بالتبدل لكونها قائما مقام الوقف فيكون وقفا ثم تبدله ببديل آخر وهكذا كما أنه لو بدل الوقف من الاول بالعين الصالحة للانتفاع يجوز تبديلها بعين أخرى ايضا لما عرفت أن البديل ليس كالأصل حتى لا يجوز بيعه ، بل هو جائز البيع مطلقا من الأول بل كان قوام البدلية بالبيع والا يلزم مزية الفرع على الاصل لأن الفرض أنه بدل لما يجوز بيعه فالبدلية في حالة جواز البيع .

لا يقال انه وان كان يجوز بيع البديل مطلقا ولكنه لا بد وان يكون في سلسلة الابدال كل واحد من الابدال جائز الانتفاع به والا فيكون الوقف لغوا اذ لا معنى لكون شيء وقفا مع أنه عديم النفع .

فانه يقال يكفي في خروج كون النقود وقفا عن اللغوية كونها بدلا عن الاصل مقدارا من الزمان يمكن تحصيل بدل آخر يكون قابلا للانتفاع به مع

بقاء عينه لما عرفت من ندرة تبادل العين الموقوفة بعين أخرى تكون قابله للانتفاع بها .

وبالجملة لا مانع من الالتزام بكون النقود وقفا فى سلسلة الابدال نعم لا تكون وقفا من الاول كما عرفت .

فتحصل أنه لا مانع من بيع الوقف بالنقود ثم اشتراء عين أخرى لينتفع بها الموقوف عليهم .

الجهة الثانية : فى شراء العين الصالحة للانتفاع بها بهذا الثمن بالبيع الخيارى ويقع الكلام هنا فى أمرين : —

الاول : فى جواز شراء البديل بالبيع الخيارى وعدمه .

الثانى : فى اعتبار اذنتهم فى ذلك وعدمه وانه هل يجب البيع مع مطالبتهم ذلك أم لا .

أما الاول : فربما قيل بعدم جواز ذلك لأن الوقف يجب أن يكون مؤبدا والبيع الخيارى فى معرض الفسخ فلا يكون وقفا .

وفيه أنه قد ظهر جوابه مما تقدم من ان وقفية البديل ليس على نسق وقفية المبدال لئلا يصلح للبديلية مالا يكون قابلا للدوام ، بل يجوز تبادل الوقف بكل شىء حتى الخبز الذى نفعه باعدامه وبالفواكه غاية الامر ببديل ذلك أيضا بشىء آخر وهكذا فيكون بهذه التبدلات المالية محفوظة التى تعلق غرض الواقف بكونها باقية وينتفع بثمرها .

وعلى هذا فلا مانع من اشتراء دار أو دكان بهذا الثمن بالبيع الخيارى فان فسخ البايع فقد حصل النفع للموقوف عليهم الذى كان غرض الواقف هو ذلك ، بل معنى الوقف كان هو ذلك لما عرفت من أنه تحببىس الاصل وتسبيل الثمرة والثمن أيضا باق على حاله فيشتري به شىء آخر لينتفع به الموجودون

والمعدومون، وان لم يفسح فقد صار يدل الوقف أحسن منه لكونه يساوي بخمسة دنانير وما اشترى بثمنه يساوي عشرين ديناراً .

أما الامر الثاني : فالظاهر أنه يجب الشراء سواء طالب البطن الموجود الشراء أم لا ، ولا وجه لتقييد وجوب الشراء بصورة المطالبة كما في المتن وذلك لأن الانتفاع بالوقف وان كان حقاً للبطن الموجود ولكن ليس لهم اسقاط ذلك ولو بالرضا بعدم الشراء ليقف الوقف عن الانتفاع به مدة .

وذلك لأن كون الوقف بحيث ينتفع به مع بقاء عينه مما جعله الواقف كك فلا بد بحسب انشاء الواقف وامضاء الشارع له أن يجعل الوقف هكذا فمادام العين موجودة فهو وبعد تبديلها بالعين الاخرى فلا بد وان يجعل بدله هكذا وان لم ينتفع البطن الموجود بنفعه أو رضى ببقائه بلانفع فان رضايته بذلك وعدم رضايته أو انتفائه وعدمه بان لم يأخذ نفعه أصلاً ليس ميزانا في المطلب ولا يوجب تغيير انشاء الواقف .

الجهة الثالثة : في جعل الثمن عند أمين مع عدم التمكن من شراء البدل فهل يجب ذلك أم لا ، بل يجوز دفعه الى الموقوف عليهم فقد عرفت أنه ذكر المصنف أنه حيث كان الوقف حقاً للبطن الموجود ، والبطن المعدوم وكونهم شركاء في ذلك فان وجد ما ينتفع به البطن الموجود يجب شرائه ولو بالبيع الخياري ينتفع به الموجودين مع بقاء مال الوقف لنفع البطن المعدوم والآ فلا يجوز دفع الثمن الى البطن الموجود ، فانه كالمال المشترك فهل يجوز دفع المال المشترك الى بعض الشركاء .

اذن فيجب وضعه عند أمين الى ان يوجد ما يمكن ان يكون بدلاً للوقف فيشتري به . لينتفع به البطن الموجود والبطن المعدوم .

وفيه انك عرفت في بحث الامس أن المعدومين ليس لهم حق في الوقف

اصلا فضلا عن كونهم شريكا فيه وانما العين الموقوفة ملك للموقوف عليهم .
نعم ، فالواقف بحسب انشائه جعله للبطون المعدومة على تقدير موت
البطون الموجودة وبقاء العين الموقوفة فليس لهم الا حق تقدير وتعليق
وعليه فيجب دفع الثمن الى البطون الموجودة لكونهم مالكين له و الناس
مسلطون على اموالهم .

نعم ، لو كان الثمن فى معرض الخطر مع الدفع اليهم ، بل يجعل عند
امين ولكنه ليس مختصا بثمن الوقف ، بل الأمرك فى أصل الوقف ايضا ، بل
فى كل من كان الوقف فى يده ولو كان ناظرا وخيف منه لكونه غير مبالى فى
الدين وأكل اموال الناس والموقوفات فانه حينئذ يجب استنقاذ الوقف منه
وضعه عند أمين .

قوله : نعم لو رضى الموجود بالتجار به وكانت المصلحة فى التجار فجاز
مع المصلحة الى ان يوجد البدل .

أقول : لا شبهة فى جواز الاتجار بثمن العين الموقوفة كما لم يوجد البدل
مع رضاية الموقوف عليهم واما بدونها فلا ، لأن الناس مسلطون على اموالهم
وانما الكلام فى أنه هل يكون ربحه كمنافع العين الموقوفة للبطن الموجود أو
أنه كالعين فى اشتراك البطون فيه وجهان ، الظاهر هو الثانى فان الثمن
كالمبيع وربحه بمنزلة جزء المبيع لا بمنزلة منفعة فلا يختص به البطن الموجود
فهذا نظير اعطاء الوقف الذى يساوى بعشرة دنانير وأخذ شىء آخر بدله
الذى يساوى بخمسين ديناراً فان ما يحاذى بخمسين قائم مقام ما يحاذى
بعشرة فيكون كله وقفا كالمبدل وليس ذلك مثل الايجار فان الاجره من
منافع العين الموقوفة فتكون ملكا طلقا للموقوف عليهم .

قوله : ولو كان صرف ثمنه فى باقية بحيث يوجب زياده منفعه جاز

أقول : من جملة ما ذكره المصنف من الفروع أنه اذا خرب مقدار من الوقف وبقي المقدار الاخر كالنصف فبيع النصف الخراب فهل يجوز صرف ثمنه فى النصف الاخر ليجب زيادة النفع أم لا ؟ فاختار المصنف جواز ذلك .

وحاصل كلامه : أنه اذا خرب نصف الوقف مثلاً وبقي النصف الاخر بحيث يمكن الانتفاع بهذا النصف على النحو السابق ، ولكن اذا صرف ثمن نصف الخراب فى النصف الباقي يزيد الانتفاع بذلك النصف الباقي كنحو السرداب وازياد القبة للدار فهل يجوز صرفه فيه أم لا ؟ الظاهر هو الجواز ، فان الواقف بحسب انشائه جعل هذه الأرض وقفاً بحيث ينتفع بها مع بقاء عينها واستفدنا ايضاً من القرائن المحفوفة بكلامه كونه دائماً الى أن يرث الله الأرض ومن فيها وعليه فلا يفرق فى حال الواقف ولا فى حال الموقوف عليهم تبديل ثمن النصف الخراب بشيء يكون له نفع فى كل شهر مثلاً عشره دنانير أو صرفه فى النصف الباقي لتكون اجارته بخمسين ديناراً والحال أن الاجرة كانت قبل التعمير أربعين أو أقل غاية الامر مع رضى الموقوف عليهم لما عرفت من كون الثمن ملكاً لهم فلا يجوز التصرف فى مال غيره الا برضايته وما قلنا بكونه دائماً بالقراءن فهو محقق هنا أيضاً لاننا لو اشترينا بالثمن شيئاً يكون عيناً موجوداً واذا صرفناه فى التعمير فيكون ايضاً عيناً موجوداً غاية الأمر يكون فى الاول بعنوان الاستقلال وفى الثانى بعنوان الجزئية فهو لا يفرق فى المطلب فانه على كلا الفرضين ايضاً يجوز تبديله بشيء آخر ليكون قابلاً للبقاء .

نعم ، لا يجوز صرف الثمن فى التعميرات التى ليست لها عينية كالترعينات ونحوها بحيث لا يمكن تبديلها مع الانداس ، واما مثل الاجر والاخشاب والحد يد فلان منع منه ، فانه يمكن تبديلها بعد الانداس ايضاً .

و من هنا يعلم انه يجوز صرفه فى الوقف الاخر هكذا الذى كان وقفا لهؤلاء الموقوف عليهم لعدم الفرق فى ذلك لحصول غرض الواقف بحسب انشاء وغرض الموقوف عليهم كما اذا وقف الواقف دارا ودكانا فخرّب نصف الدار فبيع فيجوز صرف ثمنه فى النصف الباقي للدار وفى الدكان بحيث فى أى منهما صرف يزداد نفعاً .

قوله :ولو خرب بعض الوقف وخرج عن الانتفاع وبقي بعضه محتاجا الى عمارة لا يمكن بدونها انتفاع البطون اللاحقة .

أقول : ذكر المصنف هنا فرعا ورتب عليه فرعا آخر ، فحاصل ما ذكره أنه لو خرب نصف الدار الموقوفة وبقي الآخر بحيث يمكن الانتفاع به فعلا ولكن لا يمكن الانتفاع به بعد عشرين سنة ولكن ينقرض البطن الاول الى تلك العدة وينتقل الوقف الى البطن الثانى فهل يجب صرف ثمن نصف الخراب فى النصف الباقي وتعميره حتى يستمر الى ان يمكن للبطن الثانى الانتفاع به أم لا ، الظاهر انه لا يجب الا اذا شرط الواقف تعمير الموقوفة من منافع الوقف فيكون الزائد للموقوف عليهم ، بل لا يجوز بدون رضاية الموقوف عليهم لما عرفت من كونه ملكا لهم فلم يملكه بشئ آخر لينتفعوا به فعلا ، و أما حفظ الوقف للبطون اللاحقة لينتفعوا به هؤلاء ايضا فليس بواجب فان نسبه البطن الاول الى البطن الثانى كنسبة الجوار والاجانب الى البطن الثانى فهل يتوهم أحد أنه يجب تعمير الاوقاف التى كانت فى معرض التلف فليس كك فالموقوفة فعلا ملك للبطن الاول فلم يملك الانتفاع به وليس للبطن الثانى حق فيها الا الحق التقديرى بحسب انشاء الواقف كما عرفت ، فبأى دليل يجب أن يصرف البطن الاول أموالهم فى حفظ أموال المعدومين مع أن حقيقة الوقف التى تحببب الاصل وتسبيل الثمرة موجودة فعلا ، نعم لو كان

الوقف غير منتفع به بالفعل فيجب التعمير والصرف لتحقيق غرض الواقف و لكن ليس الامر كـ ، نعم يجب صرفه في التعميرات الجزئية التي يترتب على عدمها خراب الوقف كما اذا سقط ميزاب الدار أو حصل ثقب في سقفه فانه لو لم يعتذر ذلك لا نجز بنزول المطر الى خراب الوقف وانهدامه و عدم امكان انتفاع البطن الموجود ايضا فمثل هذه الامور التي لا يحتاج الى مؤنه زائدة بل الى عشرة فلس مثلا يجب، بل يمكن ان يقال أنه على هذا شرط الواقف في ضمن العقد فانه لو لم يجب تعمير مثل هذه الامور من منافع الوقف الانهدام في مدة قليلة وخراب وهذه خلاف كونه ابديا .

وبعبارة أخرى تارة يكون الخراب مستندا الى الامور الجزئية كما تقدم فلا شبهة في وجوب التعمير وصرف مقدار من المنافع فيمؤخرى يكون مستندا الى الكون والفساد ان من البدهي أن الموجودات الخارجية لا تبقى بحسب طبيعتها أزيد من المقدار المتعارف فانها بالآخرة تكون فانيه حسب طول المدة ومرور الزمان فهذا لا دليل على وجوب التعمير حتى يستمر مدة البقاء حتى يصل الى البطون اللاحقة .

ثم رتب المصنف على هذا الفرع أنه لو احتاج اصلاح الوقف بحيث لا يخرج عن قابلية انتفاع البطون اللاحقة الى صرف منفعة الحاضرة التي يستحقها البطن الموجود فهل يجب صرفها فيه أم لا ؟ فظهر حكمه من الفرع المتقدم وعلم أنه لا يجب حفظ المال المعدومين للموجودين بصرف مالهم في حفظه والّا لوجب لجميع الناس حفظ الاوقاف للبطون اللاحقة بل حفظ المال للوارث ان لا خصوصية للوقف بعد كون منفعته للحاضرين ملكا طلقا الآن يشترط الواقف اخراج مؤنة الوقف عن منفعته قبل قسمة الموقوف عليهم .

ثم ذكر المصنف أن هنا فروعا يستخرجها الماهر .

فنذكر فرعين مهمين منها : -

الاول: أنه لو كان الوقف فى موضع لا يتمكن الانتفاع للموقوف عليهم وان امكن لغيره كما اذا كان معرض الاستملاك للحكومة فدار الامر بين ذهابه بان يستملكه الغاصب جورا استملاكا مجانيا أو يباع بثمن فيشتري شىء آخر بدله لينتفع به الموقوف عليهم فلا شبهة فى جواز بيع الوقف، بل وجوبه و اشتراء شىء آخر بدله اذ عرفت سابقا أنه لخصوصية للخراب، بل يسوّغ بيعه اذا عرضه ما يسقطه عن الانتفاع به وايضا عرفت أن مقتضى الانشاء للواقف هو ابدية الوقف فلو لم يبي لا يكون دائما وهذا اذا وقعت الدار الموقوفة فى شارع الحكومية فذهب نصفها فى الشارع أو لم يذهب اصلا و لكن كان بناء الحكومة أخذها فى أطراف الشارع كلها اما بالثمن لو رضى المالك أو مجانا جبرا له ان لم يرض فانه ح لو لم يبيع الوقف سيملكها الحكومة مجانا فيجب بيعه لئلا يذهب الوقف .

وبالجملة فيجوز بيع الوقف فى كل مورد بقيت العين الموقوفة على حالها ولكن لا يمكن للموقوف عليهم الانتفاع بها وان انتفع غيرهم فانه يجوز بيعها .
الثانى : انه لو علم بزوال الوقف بعد مدة لا يمكن الانتفاع به للموقوف عليهم حتى البطن الاول كما اذا اوسع شارع فوقعت الدار الموقوفة فى وسط الشارع بحيث لا تبقى منها شىء وليس لها تابؤ وبقالة رسمية حتى يؤخذ ثمنه ولكن لا يلتفت الى ذلك أحد فوجد مشتر لها فهل يجوز بيعه أم لا ، الظاهر انه يجوز ، بل يجب لما عرفت من عدم الخصوصية للخراب ، بل المناطق سقوط العين الموقوفة عن الانتفاع بها مع ما عرفت أن القرينة تقتضى دوام الوقف فلو لم يبيع لا يكون للوقف دوام فيجب البيع وتبدله بشىء آخر ليدوم

الوقف وتحفظ حقيقة الوقف على انشائها الواقف بحسب انشائه وهنا فروع آخر فيتضح حالها بالتأمل .

قوله : الصورة الثانية ان يخرب بحيث يسقط عن الانتفاع المعتد به .
أقول : قد عرفت ان المصنف ذكر هنا صوراً ، الاول ما تقدم الكلام فيه وهو ما كان الوقف خراباً بحيث خرج عن الانتفاع به حتى بالدقة العقلية كالشاة المذبوح والحصير البالى والجدوع العتقة فانها لا ينتفع بها ببقائها بوجه بل نفعها باعدامها والا فالحكم الباقي ينتن فلا يكون قابلاً للانتفاع به و هكذا الأمور الاخر وقد عرفت جواز البيع فى هذه الصورة وعدم شمول الادلة المانعة عن بيع الوقف على ذلك ، بل يباع ويبدل بشىء آخر ليكون قابلاً للانتفاع الى الأبد فان حقيقة الوقف بذلك ويكون العين حيساً والثمرة تسبيلاً كما هو واضح .

ثم ذكر الصورة الثانية وهى ان يخرب الوقف بحيث يسقط عن الانتفاع معتد به بحيث يصدق عرفاً أنه لا منفعة فيه ، وان كان له نفع بحسب الدقة العقلية ثم فصل فى هذا القسم بين ما يكون الوقف بحيث لا يقال بهذا النفع لقلته فيكون هذا مما يجوز بيعه لانصراف الادلة المانعة عن بيع الوقف عن ذلك وبين لا يكون كك ، بل يقال فى العرف ان لهذا العين منفعة ولكن قليلة بالنسبة الى العين قبل تلك الحالة فهذا لا يجوز بيعه لعدم الوجه عن صرف الادلة عن ذلك .

ثم ذكر صورة ثالثة وهى ان يخرب الوقف بحيث يقل نفعه لا أنه ينتفى نفعه بالكلية كما فى الصورة الاولى ، ولا أنه قلت بمرتبة ليلحق بالمعدوم كما فى الصورة الثانية ، بل تقل منفعته بالنسبة الى المنفعة قباعروض تلك الحالة أقول : لم يتحصل لنا شىء مما ذكره المصنف فى الصورة الثانية ، وذلك

لانه ان كان مراده من الصورة ما كان الوقف ساقطا عن المنفعة العرفية لاجل الخراب بحيث لم تبق للعين فى نظر العرف منفعة أصلا ، بل صارت عديم النفع وان كان لها نفع بحسب الدقة العقلية كما اذا وقف الواقف سريرا وسقط عن السريرية بحيث لا ينتفع به عرفا بعنوان السريرية ولكن يمكن الانتفاع به بوضعه على وراء الباب ليمنع عن السارق أو يذاب حديدة و ينتفع فى مورد آخر أو يجعل شبكا على السطوح ونحوها ولكن لا يعد شىء منها من منافع السريير وكك لو وقف حمارا لينتفع به فى الحمل والركوب ولكن سقط عن الانتفاع به لاجل السيارات ومع ذلك يمكن الانتفاع به بان يسد فى مجراء الباب ليمنع عن السارق فلا يقال أن هذا منفعة الحمار وغرض الواقف من حبس العين وتسبيل الثمرة شامل لذلك وحينئذ فيكون الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى هو أن فى الصورة الاولى فقد سقطت العين عن الانتفاع بها بالكلية بخلاف هذه الصورة فان للعين منفعة بحسب الدقة العقلية فان كان مراده من الصورة الثانية هو ذلك فلا وجه للاستدراك ثانيا فى هذه الصورة بقوله ، نعم لو كان قليلا فى الخاية بحيث يلحق بالمعدوم وامكن الحكم بالجواز لانصراف قوله (ع) : لا يجوز شراء الوقف الى غير هذه الحالة .

فانه لا وجه للاستدراك بعد ما كان الغرض من الصورة الثانية هو ذلك وان كان مراد من هذه الصورة سقوط العين الموقوفة عن الانتفاع بها لا مطلقا بحيث تعد فى نظر العرف مسلوبة المنافع ، بل تقل منفعتها كما اذا كانت دار موقوفة وكانت تستأجر فى كل سنة بمائة دينار الا أنه عرض لها الخراب فتستأجر بخمسين دينارا ومع ذلك فلا ينكر أحد أن الدار مما لا منفعة فيها ، نعم قد قلت منفعتها وحينئذ فالفرق بين هذه الصورة والصورة

الاولى من الوضوح بكان وان كان مراده ذلك من الصورة الثانية فلا وجه لذكر الصورة الثالثة فانها عين ذلك .

وبعبارة أخرى لا وجه لجعل الصورة الثانية صورتين لأنها اما عين الصوره الثالثه أو غيرها فيكون قسما في مقابلها ، بل يراد من الصورة الثانية هر الشق الاول اعني ما ذكره المصنف بعنوان الاستدراك فيكون مقابلا للصوره الاولى والثالثه ولا شبهة في جواز بيعه ايضا فلا يعد هذه المنفعة الاحقة بالمعدوم من المنافع للوقف في نظر العرف ولا تشمله الادلة المانعة عن بيع الوقف خصوصا قوله (ع) ولا يجوز شراء الوقف ولا تدخل النكح في ملكك فتكون عمومات صحة البيع محكمة وقد عرفت في الصورة الاولى أيضا أن أدلة المنع منصرفة عن عين الموقوفة اذا صارت عديم النفع، بل لا يشمل ذلك مفهوم الوقف ايضا فانه انما يشمل ما تكون العين ذا منفعة ليصدق عليها حبس العين و تسبيل المنفعة كما هو واضح .

ثم ان المصنف قد ذكر هنا امرين احدهما ما تقدمت الاشارة اليها سابقا من قول صاحب الجواهر ببطلان الوقف مع جواز بيعه ، وقال ان قد عرفت انه لا وجه لبطلان الوقف ، ثم ذكر صاحب الجواهر أن وجه بطلان الوقف في الصورة الاولى بفوات شرط الوقف المراعى في الابتداء والاستدامه وهو كون العين مما ينتفع بها مع بقاء عينها ثم اشكل على هذا ايضا من انه عرفت سابقا أن بطلان الوقف بعد انعقاده صحيحا لا وجه له في الوقف المؤبد مع انه لا دليل عليه مضافا الى أنه لا دليل على اشتراط الشرط المذكور في الاستدامة فان الشرط في العقود الناقلة يكفي وجودها حين النقل ، فانه قد يخرج المبيع عن المالية ولا يخرج بذلك عن ملك المشتري مع أن جواز بيعه لا يوجب الحكم بالبطلان ، بل يوجب خروج الوقف عن اللزوم الى الجواز .

أقول : كان المناسب أن ينقل المصنف هذا الكلام لصاحب الجواهر في الصورة الاولى كما نقله كله في أصل بطلان الوقف بجواز البيع فيها و كذلك كان المناسب ان ينقل كلامه الاتي أعنى الامر الثاني في الصورة الاولى وكيف كان فكلام صاحب الجواهر متين ولا وجه لما أورده المصنف عليه ، أما قوله ببطلان الوقف بجواز البيع فلما تقدم من انه هو الحق غاية الامر أن المراد بالبطلان هو البطلان من جهة البيع فقط، وأما الجهات الاخر من الهبة واعدام الوقف والتصرف فيه بما ينافي الوقف فلا وجه للبطلان .

نعم ، لو كان مراد صاحب الجواهر هو البطلان من جميع الجهات ، بحيث يعود الوقف الى ملك الواقف وينقل الى الورثة لومات الواقف فلا وجه له اذ لا مقتضى ولا دليل على ذلك فان الواقف بعد ما جعل ماله وقفا وحسباً أبدياً كما استفدنا ذلك من القرائن الموجودة في عبارة الواقف فبأى دليل يعود الوقف الى ملك الواقف أو وارثه .

ولكن تقدم أن هذا ليس مما يحتاج الى النظر فضلاً عن امعان النظر وانما المحتاج الى ذلك هو ما ذكرناه أى البطلان من جهة البيع فقط ، بل هذا مقوم لدوام الوقف وبقائه الى الأبد والأفيكون الوقف منعداً في مده قليلة بحسب مقتضى الكون والفساد كما هو كك في جميع الأوقاف، وان كانت العرصة باقية في وقف الدار ونحوها كثيراً .

وأما ما ذكره (ره) من انكار كون الوقف مشروطاً ببقائه على كونه قابلاً للانتفاع به ايضاً ليس بصحيح فان عمدة ما ذكره من الاجوبه هو ما منعه من كون الشرط شرطاً في الاستدامة قياساً له بالبيع اذا خرج المبيع عن المالية وأنه لا وجه لبطلان الوقف وانقلابه الى الفاسد بعد انعقاده صحيحاً .
والوجه في ذلك هو أنك عرفت أن حقيقة الوقف عبارة عن حبس الأصل

وتسبيل الثمرة وعليه فاللزام انتهاء أمد الحبس بانتهاء الثمرة إذا الحبس لاجل التوصل الى غاية لا يعقل بقاءه بعد عدم امكان التوصل الى الغاية و إلا لم يكن الباقي حبسا لتسبيل الثمرة فوقية الوقف يقتضى كونه مما ينتفع به دائما فإدام شخصه موجودا ينتفع بشخصه فيكون شخصه ملكا للموقوف عليهم فإذا سقط شخصه عن النفع فيباع ويشترى شيء آخر فيكون ملكا للطبقة الاولى من الموقوف عليهم، ثم للطبقة الثانية منهم، فهذا لا يمكن الا بالبيع بعد سقوطه عن الانتفاع به ولا يعقل كونه وقفا من دون أن يكون فيه نفع كما لا يعقل كونه وقفا ما لا نفع فيه حدوثا، بل لو كان الوقف تمليكاً كما هو كذلك، لكان تمليكاً للعين توصلنا الى ملك المنفعة ولا يعقل بقاء هذا المعنى مع عدم المنفعة رأساً ومثله لا يحتاج الى دليل تعبدى ليقال بأنه لا دليل عليه وليس من قبيل انقلاب شيء عما هو عليه، بل من انتهاء أمد الصحيح ولأنه من الوقف المنقطع ليقال بأنه خلف، بل يلزم عليه أن يكون جميع الاوقاف منقطعا لا نقطاع امدها بسقوطها عن الانتفاع بها بحسب اقتضاء الكون والفساد .

وبالجملة ان الكلام فى الوقف المؤبد ولا شبهة أن بطلان الوقف فى مرتبة ومن جهة لا يمنع عن بقاء الوقف فى العين بما هو مال ولزوم حفظ مالىته ضمن البديل يستمر الوقف باستمراره، بل لوزال الوقف بالكلية بحسب الكون والفساد وأيضا لا يكون من الوقف المنقطع اذا لا توقيت فى ذلك بوجه و إلا فيكون حبسا وخارجا عن حقيقة الوقف .

وأما قياس المقام بالبيع من جهة أن الانتفاع بالمبيع وكونه مالا لا نعتبر فى صحة البيع إلا حدوثا وكذا فى المقام فمن عجائب المصنف انه عرفنا مما ذكرناه أن حقيقة الوقف عبارة عن حبس الأصل وتسبيل الثمرة فبانتهاء

الانتفاع تنتفى الوقفية فكما لا معنى لوقف عديم الانتفاع حدوثا ويعتبر كون الوقف ذانفع ابتداءً وكك يعتبر كونه ذانفع بقاءً .

وبالجملة الوقفية تدور مدار كون العين الموقوفة ذانفع حدوثا و بقاءً و بانتفاء نفعها تنتفى الوقفية ولا يبقى لها موضوع فانه لا يعقل بقاء الشئ بعد انتفاء حقيقته .

وهذا بخلاف البيع فانه لو اعتبر المالية فى صحته انما تعتبر حدوثا و أما بقاء فلا يعتبر كونه مالا ، بل مادام مالا فيكون من أمواله فاذا زالت المالية عنه بانتفاء منافعه فيكون من أملاكه ، ومع زوال ملكيته ايضا فيكون متعلق حقه فليس كون المبيع للبيع بقاء متقوما بالمالية فلا يقاس بالوقف الذى قوامه بإمكان الانتفاع من العين الموقوفة كما هو واضح .

ومن هنا ظهر بطلان ما أفاده من الوجوه الأخرى ايضا وأنه لا مانع من الالتزام بجواز البيع ولا تشمله أدلة المنع خصوصا قوله (ع) : ولا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة فى ملكك .

الأمر الثانى : أنه نقل المصنف عن صاحب الجواهر أن نقد يقال بالبطلان ايضا بانعدام عنوان الوقف فيما اذا وقف بستانا مثلا فلاحظ فى عنوان وقفه البستانية فخربت حتى خرجت عن قابلية ذلك ، فانه وان لم تبطل منفعتها أصلا لا مكان الانتفاع بها دارا مثلا ، لكن ليس من عنوان واحتمال بقاء العرصه على الوقف باعتبار أنها جزء من الوقف وهى باقية وخراب غيرها وان اقتضى بطلانه لا يقتضى بطلانه ايضا يدفعه أن العرصه كانت جزء من الموقوف من حيث كونه بستانا لا مطلقا فهى حينئذ جزء عنوان الوقف الذى فرض خرابه ولو فرض ارادة وقفها ليكون بستانا أو غيره لم يكن اشكال فى بقائها لعدم ذهاب عنوان الوقف ، وربما يؤيد ذلك فى الجملة ما ذكره فى باب الوصيه من

أنه لو أوصى بدار فانهدمت قبل موت الموصى بطلت الوصية لانتهاء موضوعها نعم لو لم يكن الدارية والبستانية ونحو ذلك مثلاً عنواناً للوقف وان قارنت وقفه، بل كان المراد به الانتفاع به في كل وقت على حسب ما يقبله لم يبطل الوقف بتغيير احواله .

ثم ذكر في عود الوقف بعد البطلان الى ملك الواقف أو وارثه على تقدير موته أو الموقوف عليه وجهين .

واشكك عليه المصنف أولاً بالاجماع على أن انعدام العنوان لا يوجب بطلان الوقف، بل ولا جوار البيع، وان اختلفوا فيه عند الخراب أو خوفه لكنه غير تغيير العنوان .

وثانياً : أنه لا وجه للبطلان بانعدام العنوان لأنه ان أريد بالعنوان ما جعل مفعولاً في قوله وقفت هذا البستان ، فلا شك أنه ليس الأكفولة بعن هذا البستان أو وهبته ، فان التملك المعلق بعنوان لا يقتضى دوران ملك مدار العنوان فالبستان اذا صار ملكاً فقد ملك منه كل جزء خارجي وان لم يكن في ضمن عنوان البستان وليس التملك من قبيل الاحكام الجعليـ المتعلقة بالعنوانات، وان أريد بالعنوان شيء آخر فهو خارج عن مصطلح أهل العرف والعلم ولا بد من بيان المراد منه هل يراد ما اشترط لفظاً أو قصداً في الموضوع زيادة على عنوانه .

وأما تأييد ما ذكر بالوصية فالمناسب أن يقاس ما نحن فيه بالوصية بالبستان بعد تمامها وخروج البستان عن ملك الموصى بموته وقبل الموصى له فهل يرضى أحد بالتزام بطلان الوصية بصيرورة البستان عرصه ، و انما البستان ملكه الموصى له بجميع خصوصياته من العرصة والاشجار وغيرهما من الاجزاء وكل الوقف لا يبطل بصيرورته عرصة وزوال عنوانه ، نعم الوصية قبل

تمامها يقع الكلام فى بقائها وبطلانها من جهات أخر غير مربوط بما نحن فيه .

ثم ما ذكره من الوجهين مما لا يعرف له وجه بعد اطباق كل من قال بخروج الوقف المؤبد عن ملك الواقف على عدم عوده اليه أبداً ، هذا ما ذكره المصنف فى جواب صاحب الجواهر وهو متين .

ولشيخنا الاستاذ تفصيل فى المقام وقال ثم ان ما ذكرناه من عدم جواز بيع العين الموقوفة اذا لم يلحق قلة الانتفاع بها بالعدم ، انما هو اذا بقيت الصورة النوعية للعين الموقوفة وأما اذا تبدلت بصورة أخرى فيجوز بيعها وان لم تلحق بالعدم ولا يبعد أن يكون كلام الشيخ ناظرا الى هذا المعنى فان النخلة الموقوفة اذا قلعت تعد عرفا مبائة للنخلة لانها عبارة عن الشجرة لا المادة المشتركة بينها وبين الجذع والخشب وبطلان الصورة النوعية عبارة أخرى عن خراب الوقف وسيجىء انشاء الله تعالى فى باب الخيار ، أن مناط مالية الاموال ، انما هو بالصورة النوعية لا المادة المشتركة ثم المدار فى الصورة النوعية العرفية العقلية فاذا تبدلت الصورة النوعية التى تعلق الوقف بها يبطل الوقف ويبقى ذات الجسم فيباع ، ولا يقاس انهدام الدار على زوال صورة الشجرة فان الدار مركبة من البناء والارض وانهدام البناء لا يوجب بطلان الوقف رأسا لبقاء العرصه .

و بالجملة حيث ان قوام الوقف بأمرين بقاء العين الموقوفة وكونها ذات منفعة لأنه عبارة عن حبس العين وتسبيل الثمرة فكما يجوز بيعها اذا لم تكن لها منفعة أصلا فكك يجوز بيعها اذا لم تبق صورتها العينية التى هى أحد ركنى الوقف .

أقول : ما ذكره المصنف وارد على شيخنا الاستاذ أيضا ، وتوضيح ذلك

أن العناوين والصور النوعية عرفية كانت أو عقلية وإن كانت موجبة لشيئية الاشياء في نظر العرف والعقل، إلا أنها لا تقابل بالمال بوجه وإنما هي دخيلة في زيادة المالية للمادة ولذا لا يجوز بيع الصور بدون المادة لعدم الانفكاك وقد مر في بعض المباحث في المكاسب المحرمة وسيأتي في باب الخيارات انشاء الله، أن الأوصاف التي لها دخل في زيادة المالية وتعد في نظر العرف من الصورة النوعية إذا وقعت عليها المعاملة تظهرت خلافها فتكون المعاملة فساداً فإن وقع عليها المعاملة يعد في نظر العرف مغائراً لما ظهر وإن كانا من جنس واحد كما إذا وقعت المعاوضة على الفراس المنسوج بنسج وظهر المبيع الفراش المنسوج بنسج آخر مغائراً في نظر العرف أو باع عبداً فظهر أمة أو باع كأساً وظهر قدراً أو باع سكيناً وظهر مسماراً أو باع ساعة وظهر قطعة حديد، أو باع صندوقاً وظهر طبلاً فإن في جميع ذلك يبطل البيع لأن ما وقع على البيع غير مقصود وما هو مقصود لم يقع عليه البيع وأن كانا في الحقيقة من جنس واحد إلا أن العرف يراها شيئين متباينين فإن الرجولة والانوثة وإن كانتا من جنس واحد إلا أن العرف يراها متباينين كما هو واضح .

وليست المعاملة فيها واقعة على نفس تلك الأوصاف إذ لا يعقل الانفكاك بين المادة والصورة، بل المعاملة واقعة على المادة والصور موجبة لماليتها بحيث لو ذهبت هذه الصورة عن تلك المادة أي الجسم لا المادة الهيولاني المحفوظة في جميع الأشياء وتبدلت بصورة أخرى مغائره للأولى لم تبطل البيع فإن نفس المادة قد وقعت متعلقة للبيع وتعنون الأشياء بتلك الصورة لا توجب وقوع المعاملة على نفس العناوين فإنها أعراض لا تقبل الانفكاك

ولا يكون كونها عناوين للأشياء موجبا لكونها محطا لجميع الأحكام تكليفية أو وضعية بحيث تكون مملوكة وقابلة للتملك كما هو واضح ، وبالجمله الصور النوعية العرفية واسطة لوقوع المعاملة على المواد لكونها سببا لماليتها لا أن نفسها من الاموال .

إذا عرفت ذلك فالحكم فى الوقف أيضا كك فانه اذا وقف عبدا أو كاسا أو دارا أو دكانا فالظاهر من ذلك أن نفس تلك الاشياء بموادها موقوفة وان كانت ماليتها بصورها النوعية العرفية ولا تدور الوقفية مدار نفس الصور والعناوين لعدم انفكاكها عن المواد ولا يمكن وقوع المعاملة عليها بنفسها من الهبة والصلح والبيع كما هو واضح ، وعليه فازالت الصورة النوعية لم تزل الوقفية بل تكون المادة التى معنونة بعنوان أيضا وقفا وان لم ينتفع عنها نفعا كالانتفاع منها مع الصورة الزائلة .

نعم ، تزول الوقفية بزوال الصورة والمادة كليتهما اذ ليس المراد من المادة هى الهيولى لتكون محفوظة فى ضمن شىء من الاشياء وان كان فى ضمن التراب ، بل المراد منها هنا هى المادة العرفية أعنى الجسم الذى كان معنونا بعنوان ولا شبهة أنه ينتفى كانتفاء صورته .

وعلى هذا فاذا وقف شيئا وكان مفعول قوله عنوان ذلك الشىء بان قال وقفت البستان الفلانى أو الدار الفلانية أو النخلة الفلانية فلا شبهة أن الوقف هى ذات هذه العناوين المعنونة بها وانما تلك العناوين معرّفات اليها ومقومات لماليتها وليس لنفس تلك العناوين بحسب نفسها ماليتها تكون وقفا منفكة عن المادة بحيث تدور الوقفية مدار نفس العنوان فاذا زالت زاله الوقف واذا ذهب عنوان البستان وعنوان الدار وعنوان النخلة كانت عرصه البستان وعرصه الدار والنخلة المقلوعة غير وقف ، بل باقيا فى ملك الواقف ،

بل العنوان فى المركبات الاعتبارية لا ينتزع الا من أمور متعددة فينحل الى أمور عديدة كعنوان الدار فان الدار ليست المركبة من العرصة والقبب و الجدران وهكذا البستان فمعنى وقف الدار ليس الا وقف الارض و تلك القبب ومعنى وقف البستان ليس الا وقف الاشجار والعرصة فلا يعقل لوقف العنوان فقط معنى محصل .

وبالجملة لانعقل معنى محصلا لوقف العنوان المجرد بل وقف العنوان عين وقف ذى العنوان فكما أن فى المركبات الحقيقة لا تنفك الصورة النوعية عن المادة لكونها متحدة فى الخارج حقيقة وكك فى المركبات الاعتبارية كالدار والبستان فان العنوان فى ذلك كله أيضا ليس موضوعا للحكم بمعنى كونه وقفا خاليا عن المواد .

وبعبارة أخرى اذا وقف الواقف نخلة لأشخاص فنسئل أنه هل بقى فى ملك الواقف منها شىء أم لا فان بقى ذات النخلة فى ملك الواقف لتكون له بعد قلعها فلامعنى لكون النخلة للموقوف عليهم كما هو المفروض وان لم يبق فى ملك الواقف شىء فبعد زوال عنوان النخلة و صيرورتها خشبة فلماذا صار ملكا للواقف .

الكلام فى الصورة الثالثة

قوله الصورة الثالثة أن تخرب بحيث يقل منفعته لكن لا الى حد يلحق بالمعدوم .

أقول : لوخرجت العين الموقوفة عن الانتفاع بها على الوجه الاول بان قلت منفعتها كما اذا كانت الدار تستأجر بمائة وانما تستأجر فعلا بخمسين اما لخراب فيها أو لنقص نفعها فهل يجوز بيعها فذهب جمع الى المنع

كالمصنف وغيره وفى محكى الخلاف الجواز البيع محتجا بأنه لا يمكن الانتفاع بها الا على هذا الوجه كما فى مسألة النخلة المنقلعة .
والظاهر أنه لا يجوز من جهة أنه يجوز الانتفاع من النخلة المنقلوعة فى التسقيف ونحوه ولا نتصور وجها لجواز بيع الوقف هنا بوجه بعد ما كانت حقيقة الوقفية محفوظة أعنى حبس العين وتسبيل الثمرة فان النفع موجود فى ذلك وتشملها الأدلة المانعة عن بيع الوقف فانه لا مانع من شمول قوله (عليه السلام) لا يجوز شراء الوقف وقوله (ع) (١) الوقف على حسب ما يوقفها أهلها على ذلك .
وبالجملة أن مقتضى حقيقة الوقف ومفهومه ابقاءه على حاله اذا امكن الانتفاع به وزوال بعض المانع لا يستلزم جميعها فان مثل النخلة المنقلوعة يجوز الانتفاع بها بالتسقيف ونحوه ، وعليه فتشمله الأدلة المانعة عن بيع الوقف .

الكلام فى الصورة الرابعة

قوله : الصورة الرابعة أن يكون بيع الوقف انفع وأعود للموقوف عليه .
أقول : والمشهور ، بل المجمع عليه فى هذه الصورة عدم جواز البيع بل لم ينسب الخلاف الا الى المفيد والعلامة لم يرض بهذه النسبة أيضا فأول كلامه ومعنى كون البيع انفع كون ثمن الوقف أزيد نفعاً من المنفعة الحاصلة تدريجاً وكيف كان فلا إشكال فى المنع لوجود مقتضى للمنع وهو وجوب العمل على طبق انشاء الواقف لقوله (ع) لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلبة فى ملكك .

وقوله (ع) الوقف على حسب ما يقفها أهلها نعم وقد استدل على الجواز

بروايتين :-

الاول : رواية (١) جعفر بن حيان وفي المتن حنان قال سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل وقف غلة له على قرابته من أبيه وقرابته من أمه ، و أوصى لرجل ولعقبه من تلك الغلة ليس بينه وبينه قرابة ثلثمائة درهم في كل سنة ويقسم الباقي على قرابته من أبيه وقرابته من أمه ، فقال جائز للذي أوصى له بذلك ، قلت رأيت ان لم تخرج من غلة تلك الارض التي أوقفها الا خمسمائة درهم ، فقال أليس في وصيته أن يعطى الذي أوصى له من الغلة ثلثمائة درهم ويقسم الباقي على قرابته من أبيه وقرابته من أمه ، قلت نعم ، قال ليس لقرابته أن يأخذوا من الغلة شيئاً حتى يوفى الموصى له ثلثمائة درهم ثم لهم ما يبقى بعد ذلك ، قلت رأيت ان مات الذي أوصى له قال ان مات كانت ثلثمائة درهم لورثته يتوارثونها بينهم فما اذا انقطع ورثة لم يبقى منهم أحد كانت ثلثمائة درهم لقرابة الميت يرد ما يخرج من الوقف ثم يقسم بينهم يتوارثون ذلك ما بقوا وبقيت الغلة ، قلت فللورثة قرابة الميت أن يبيعوا الارض اذا احتاجوا لم يكفهم ما يخرج من الغلة ، قال نعم اذا رضوا كلهم وكان البيع خيراً لهم باعوا ، فان ظاهر الذيل هو جواز بيع الوقف اذا كان البيع انفع فتكون شاهدة لجواز البيع في الصورة الرابعة .

وفيه أنه لا يجوز الاستدلال بهذا الرواية على جواز البيع من وجوه :

الاول : أن الرواية ضعيفة السند إذ لم يثبت في الرجال مدح لجعفر بن حيان ولا وثاقته ، فغاية الأمر أمانى وأما ما في المتن من ذكر الحنان بدل الحيان فلم يذكر في الرجال أصلاً فالرواية لا يمكن الاستدلال بها على الجواز .

الثانى : أنها مضطربة متنا لا شتمالها على الجمع بين الوقف و الوصيه
و من الواضح أنه مع الوقف لا تجوز الوصيه على الوقف لكونه ملكا للموقوف عليهم
فليس له التصرف فيه وتمليكه أو تملكه لكون ذلك كله على خلاف مقتضى إنشاء
الوقف من حبس العين وتسييل الثمرة الا أن تحمل الوصيه على الاشتراط
فى متن العقد بان وقف وأوصى فى متن الوقف أن تكون ثلثائة درهم من
غلته لرجل ولعقبه ليس بينه وبينه قرابة ثلثائة درهم فيكون الايصاء على
مقتضى الشرط فى الوقف الا أنه خلاف الظاهر من الروايه ، بل الظاهر منها
اجتماع الوقف والوصيه فيكون ذلك موهنا لها .

الثالث : أنها تدل على أنه ليس لقرابة الواقف أن يأخذوا حقهم اذا
خرجت من الأرض خمسمائة درهم حتى يوفى الموصى له ثلثائة درهم ، ثم
لهم ما يبقى بعد ذلك مع أنه على خلاف القواعد أيضا ، فانه لئذا ليس لهم
أخذ حقهم الا بعد اخراج حق الموصى له ، بل يجوز اخراج حقه وتقسيم الباقي
لاقرباء الموصى ، أى الموقوف عليهم ، فان كون ثلثائة درهم من الغلة للرجل
الاجنبى بعنوان الاشتراط وتمليك له من ملكه فلا يتوقف على اطلاع الموقوف
عليهم وحضورهم لأنه ليس بعنوان المشاع حتى يتوقف على حضورهم ، نعم
لو كان بعنوان الوصيه لكان مشاعا .

الرابع : أنها لا تدل على المدعى فانها تدل على جواز بيع الوقف بشروط
ثلاثة : الاول : عدم كفاية غلة الوقف على الموقوف عليهم أو احتياجهم الى
البيع .

والثانى : رضىة الموقوف عليهم على البيع .

والثالث : كون البيع انفع وأعود لهم وبانتفاء أحد هذه الوجوه الثلاثه
ينتفى جواز البيع وهذا بخلاف مفروض المقام فانه عبارة عن البيع فى فرض

الاحتجاج اليه اذن فالرواية أجنبية عن المقام كما لا يخفى ، كما اشار اليه المصنف على أن ذلك مما لم يقل به أحد من الاصحاب فيكون هذا أيضا و هنا لرواية .

الثاني: خبر (١) الاحتجاج ان الحميرى كتب الى صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه جعلنى الله فداك انه روى عن الصادق (ع) خبر مأثور ان الوقف اذا كان على قوم باعياهم واعقابهم فاجتمع أهل الوقف على بيعه و كان ذلك أصلح لهم أن يبيعوه فمهل يجوز أن يشتري من بعضهم ان لم يجتمعوا كلهم على البيع ام لا يجوز الا ان يجتمعوا كلهم على ذلك وعن الوقف الذى لا يجوز بيعه فقال (ع) اذا كان الوقف على امام المسلمين فلا يجوز بيعه واذا كان على قوم من المسلمين فليبيع كل قوم ما يقدرون على بيعه مجتمعين ومتفرقين انشاء الله .

فهذه الرواية تدل على جواز بيع الوقف اما فى خصوص ما ذكره الراوى وهو كون البيع أصلح واما مطلقا بناء على عموم الجواب ولكنه مقيد بالأصلح لمفهوم رواية جعفر ، فان مفهوم قوله (ع) فيها اذا رضوا كلهم و كان البيع خيرا لهم باعوا أن البيع اذا لم يكن خيرا لهم لا يجوز .

أقول : أما رواية جعفر فقد تقدم الكلام فيها ، واما رواية الاحتجاج فقوله اذا كان على امام المسلمين فلا يجوز بيعه ، فالظاهر ان المراد منه عدم جواز البيع لغير الامام ، والا فاذ كان ملكا له فلماذا لا يجوز بيعه كما جازت له بيع سائر أملاكه وكيف كان فلا دلالة فى الرواية على المدعى لوجوه : الاول : أن روايات الاحتجاج ضعيفة السند اذ لم يذكر السند فيها فلا تكون قابلة للاستدلال بها على المقصود .

الثاني : أن الرواية تدل على جواز البيع مطلقا اذا كان أصلح لهم

سواء كان للوقف خراب أم لم يكن و من المعلوم أن بيع الوقف أصلح للموقوف عليهم فى جميع الحالات فانه فى صورة عدم جواز البيع الوقف فيرجع النفع اليهم متدرجا مع توقفه على الزحمات الكثيرة وهذا بخلاف البيع فانه حينئذ تملكون الثمن دفعة واحدة فيفعلون به ما يشاءون وأصلحية ذلك عملا لا يخفى حتى فى غير حال الخراب مع أن هذا لم يقل به أحد وتوهم تقييدها بمفهوم خبر جعفر الحيان فاسد لعدم اعتباره كما عرفت .

الثالث: أن المستفاد من الرواية جواز البيع مطلقا سواء كان أصلح لهم أو لا يكون فان الأصلحية انما ذكرت فى كلام السائل فلا يكون موجبا للتقييد والّا فالجواب مطلق ، فتكون معارضة لما دل على عدم جواز بيع الوقف على ما تقدم من قوله (ع) لا يجوز شراء الوقف الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها . وغير ذلك ، فحيث أن تلك الروايات قيدت بما دل على جواز بيع الوقف فى صورة الخراب كما عرفت فى الصورة الاولى فبانقلاب النسبة تكون الروايات المانعة أخص من رواية الاحتجاج بالعموم المطلق فتقيد بها هذه الرواية فيحكم بعدم جواز البيع الا فى صورة الخراب بحيث سقط عن الانتفاع به فلا دلالة فيها أيضا على المدعى .

على أن ما دل على المنع مشهورة من حيث النقل والعمل فيجب الأخذ بها وترك العمل برواية الاحتجاج .

الرابع: ما ذكره المصنف من أنه لو قلنا فى هذه الصورة بالجواز كان الثمن للبطن الأول البايع يتصرف فيه على ما شاء ومنه يظهر وجه آخر لمخالفة الروايتين للقواعد ، فان مقتضى كون العين وقفا مؤبدا على ما تقدم كون بدله أيضا وقفا فيكون ملكا للبطن الموجودة مادام موجودا فيكون النفع لهم فلا يجوز لهم الهبة واعداد العين وبعد الموت يكون ملكا للبطن اللاحقة .

وبالجملة لا يجوز العمل بهاتين الروايتين بأن يفتى بهما على جواز بيع الوقف، بل لم يوجد قائل بالجواز إلا ما نسب إلى المفيد وقد عرفت انكار العلامة النسبة .

الكلام في الصورة الخامسة

قوله : الصورة الخامسة أن يلحق الموقوف عليهم ضرورة شديده .
أقول : قد جوّز بعضهم البيع في هذه الصورة ، بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه الا أنه معارض بدعوى الاجماع على عدم الجواز على أن الاجماع المنقول ليس بحجة وربما استدل على ذلك برواية جعفر المتقدمة لقوله (ع) فيها اذا احتاجوا أو لم يكفهم ما يخرج من الغلة لهم أن يبيعوا الأرض .

وفيه ما ذكره المصنف وحاصله أن ظاهر الرواية أنه يكفي في البيع عدم كفاية غلة الأرض لمؤنة سنة الموقوف عليهم وهذا أقل مراتب الفقر الشرعي و الذي يظهر من عبار القوم الذي يجوزون بيع الوقف عند الضرورة والحاجة الشديدة لا ينطبق على هذه الرواية فان النسبة بين الحاجة الشديدة وبين مطلق الفقر عموم من وجه ، فان الانسان قد يكون فقيرا ولا تكون له حاجة شديدة لكونه واجدا لما يكفيه في ادارة شؤونه من مال الفقراء كالزكاة و الصدقات ورد المظالم ، وقد لا يكون شخص فقيرا ، بل موسرا جدا و واجدا من الاموال بما لا يعلم حسابه الا الله ومع ذلك تتفق له الحاجة الشديدة في بعض الأوقات كما اذا كان في بلد لا يصل الى ماله ولو بالاستقراض و لكن عنده وقف يمكن بيعه ورفع الحاجة أو في بلده ، ولكن ليس له نقد و لا يباع متاعه واحتاجت الى النقد احتاجا شديدا وكان عنده وقف يشترونه

بالنقد فيمكن ان يقضى حاجته ببيع الوقف وقد يجتمعان فلا يمكن الاستدلال على جواز بيع الوقف للحاجة الشديدة برواية جعفر الحيان أنك عرفت أنها ضعيفة السند وغير قابلة للاعتماد عليه فلا يكون مدركا للحكم .

الكلام فى الصورة السادسة

قوله : الصورة السادسة أن يشترط الواقف بيعه عند الحاجة أو إذا كان فيه مصلحة البطن الموجود أو جميع البطون .

أقول : فقد اختلفت كلمات الاصحاب فى أنه يجوز بيع الوقف مع شرط الواقف فى ضمن الوقف ذلك أو لا يجوز فقول بالجواز مطلقا وقول بعدم الجواز كك وقول بالتفصيل بينما يشترط الواقف جواز بيع الوقف عند عروض المصلحة والمجوز من الخراب ونحوه من المسوغات فقول بالجواز وبعدم الجواز البيع فى غير هذه الصورة فقول بعدم الجواز إلا أنه ليس تفصيلا فى الحقيقة فضلا عن كونه موافقا للتحقيق كما اختاره الكركى فان هذا الشرط الذى فى فرض جواز بيع الوقف لا يترتب عليه أثر فانه بدون هذا الشرط أيضا يجوز بيع الوقف، نعم يكون هذا الشرط تأكيدا لجواز البيع كما هو واضح، ثم على تقدير القول ببطلان الشرط ففى كونه مبطلا للعقد وعدمه وجهان، اذن فالأقوال ثلاثة قول بالجواز مطلقا، وقول بالبطلان مطلقا ومع القول بالبطلان قول يكون الشرط باطلا فقط وقول بكونه مبطلا للعقد أيضا .

وكيف كان فيقع الكلام فى مقامين : الاول) فى أنه يجوز اشتراط بيع الوقف ليكون بدله أيضا وقفا أولا والثانى فى جواز اشتراط بيعه ليكون ثمنه ملكا طلقا للموقوف عليهم وعدم جوازه وعلى كل تقدير فنتكلم فى جهتين :

الاولى : فى كون هذا الشرط مخالفا لمقتضى العقد وعدمه .
 الثانى : فى كونه مخالفا لمقتضى السنة وعدمه اذا ليس فى الكتاب
 ما يكون راجعا الى ذلك حتى نتكلم فى مخالفته للكتاب أيضا .
 اما المخالفة لمقتضى العقد فالمدار فى ذلك على أن يكون المنشأ فى
 العقد مضادا للشرط ومناقضا له كما لو اشترط فى البيع أن يكون بلا ثمن
 أو اشترط فى الاجارة أن تكون بلاأجرة أو اشترط عدم تصرف المستأجر فى
 الدار المستأجرة أصلا .

واما اذا لم يكن الشرط منافيا لمقتضى العقد وانما يكون منافيا لمقتضى
 الاطلاق فلا مانع عنه كما اذا اشترط فى البيع أن يكون ثمن مؤجلا أو أن
 يكون من نقد خاص و عليه فان كان التأجيل من مقتضيات الوقف ومن منشأته
 فاشتراط البيع عند الحاجة مناف لمقتضى عقد الوقف بلاشبهة وأما لو كان من
 مقتضيات اطلاق الوقف فلا مانع عن بيعه ، وأما بيعه ليكون بدله أيضا وقفا
 مثل اصله فربما قيل بعدم الجواز بدعى أن مقتضى الوقف هو التأبید و
 الواقف انما وقف الموقوفة ليكون الوقف ابدى كما هو مقتضى مفهوم الوقف
 أيضا فاشتراط بيعه يكون مناقضا لمفهومه فلايجوز ، و عليه فكما ان الشرط
 فاسد فلك أنه مفسد أيضا للمناقضة .

وفيه أن حقيقة الوقف كما تقدم حبس العين وتسبيل الثمرة وقد استفدنا
 دوامه من العبارة الموجودة فى صيغة الوقف من قول الواقف الى أن يرث
 الله الارض ومن عليها وبهذه القرينة جعلنا متعلق الوقف هى المالية
 الموجودة فى هذه العين ، وفى بدلها على تقدير انعدام العين و عليه
 فكما أن بيعه عند عروض المجوز له وتبديله بوقف آخر لا ينافى لمقتضى الوقف
 فلك اشتراط تبديله بوقف آخر ايضا لا ينافى بمقتضى العقد فإنه على كل حال

فالوقفية محفوظة فى صورتى وجود العين وتبديلها بشىء آخر. نعم ما دامت العين موجودة فالخصوصيات العينية أيضا مورد للتوجه ومحط نظر الواقف وبالجمله لانرى بأسا لا اشتراط تبديل العين الموقوفة فى ضمن صيغه الوقف فان المؤمنون على شروطهم وأوفوا بالعقود والوقوف على ما يقفها أهلها كلها يقتض ذلك ايضا فضلا عن كونه منافيا لمقتضى الوقف . نعم الاشتراط ينافى اطلاق الوقف الذى يقتضى كون العين الموقوفة باقية على وقفيتها .

وأما الجهة الثانية فربما يقال انه يبتنى صحة الوقف حينئذ على صحه الوقف المنقطع الاخر وكونه وقفا لاحسا وحيث أن المختار صحته لاسيما اذا كان مرددا بين الانقطاع وعدمه فيصح شرط جواز البيع لبعض البطون فان مرجع شرطه الى أن يجعله منقطعا وان يبقيه على حاله .
أقول : الظاهر أن صحة الاشتراط هنا لا يبتنى على صحه الوقف المنقطع الاخر وتوضيح ذلك أنه لا دليل على بطلان وقف المنقطع الاخر الا لاجماع وحيث أنه دليل لبي لا يشمل ما نحن فيه وذلك فان اشتراط الانقطاع على اقسام :-

الاول : أن يوقف ويشترط فى ضمن الوقف بيعه بعد عشر سنوان وكون الثمن للموقوف عليهم وهذا من أفراد الوقف المنقطع فصحة ذلك يتوقف على صحة كلية وقف المنقطع لأنه من مصاديقه ايضا .

وأخرى يوقف عينا كالدار ونحوها على فلان ولعقبه الى خمسة مراتب فيكون الوقف منقطعا بانقراض الموقوف عليهم فهذا أيضا من اقسام الوقف المنقطع فيكون ذلك كالاول مورد للاجماع على بطلان الوقف المنقطع فى هاتين الصورتين يكون الوقف من الاول بحسب الانشاء منقطعا فيكونان

موردین للایجاد متیقناً فیحکم بالبطلان علی تقدیر تحقق الإجماع وحجیته .
 الثالث: أن یكون الوقف بحسب انشاء الواقف مؤیداً من غیر أن یقیده
 بوقت أو بشخص بحيث یكون الوقف منقطعاً بحسب انشاء الواقف و لكن
 یشرط فی ضمن الوقف قطع ذلك الوقف المؤید بأن یبیعه متى شاء أو یبیعه
 الموقوف علیهم متى شاء فهدا لیس وقفاً منقطعاً الآخر بوجه ، و انما هو وقف
 مؤید و لكن یقطعه بحسب الاشتراط فقطع الوقف غیر الوقف المنقطع فمثل
 هذا لا نظن بطلانوا لإجماع المدعی علی بطلان الوقف المنقطع الآخر لا
 یجرى هنا لكونه دلیلاً لبیاً فلا بد من ارادة المتیقن من ذلك و ما هو المتیقن
 انما هو القسم الاول والقسم الثانی ، بل یدل علی صحة ذلك وفوا بالعقود ،
 والمؤمنون عند شروطهم ، فان عقد الوقف تحقق علی هذا الشرط وكك یقتضی
 صحة هذا القسم من الوقف قوله (ع) الوقف علی حسب ما یوقفها أهلها ،
 فان أهل الوقف وقف هذا القسم من الوقف كك .

وأما توهم أن هذا منافی لمقتضى الوقف فیكون الشرط باطلاً ، فیبطل
 الوقف توهم فاسد وان مفهوم الوقف لیس الا حبس العین وتسبیل الثمرة
 والواقف انما انشاء هذا المفهوم وهو أعم من الدوام والانقطاع ، نعم اطلاقه
 یقتضی الانقطاع فاشترط القطع متى شاء الواقف أو الموقوف علیهم لا ینافی
 بمقتضى الوقف وان كان ینافی بمقتضى اطلاق الوقف .

وانما استندنا الدوام من جهة القرائن الخارجية لا من جهة كونه من
 مقتضیات مفهوم الوقف كما هو واضح ، لا یخفى .

وبالجملة لم نر بأساً من اشتراط الواقف بیع الوقف عند وقفه سواء كان
 ثمنه بدلاً عن العین الموقوفة فی الوقف أم لا یكون بدلاً بل ملكاً طلقاً للموقوف
 علیهم و علی كل حال فلیس ذلك الا اشتراط منافیاً لمقتضى الوقف أصلاً .

وأما المقام الثانى بأن يكون الاشتراط منافيا لسنة أو لا يكون منافيا لها، فالظاهر أنه مناف للسنة فان قوله (ع) لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلقة ملكك يدل على عدم جواز بيع الوقف سواء اشتراط الواقف بيعه أم لم يشترط فيكون اشتراط البيع منافيا له فلا يجوز ان يكون الشرط فاسدا .

اللهم الا أن يقال أن قوله (ع) لا يجوز شراء الوقف ليس دليلا تعبديا فى مورد عدم جواز بيع الوقف ، بل امضاء لمفهوم الوقف كما اشرنا اليه سابقا فان مفهوم الوقف يقتضى السكون والوقوف والبيع والشراء ونحوهما من التصرفات مخالف لذلك السكون وانما هى حركة العين فيكون على خلاف مفهوم الوقف ، فقوله (ع) لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلقة فى ملكك امضاء لما يقتضيه ذلك المفهوم ، وأن الوقف لا بد وان يكون ساكنا وليس له أن يتحرك بالبيع والشراء والهبة كما لا يخفى .

وعليه فلا يكون الاشتراط منافيا لمقتضى السنة أيضا سواء كان الشرط راجعا الى تبديل الوقف ببديل آخر الذى لا اشكال فيه اصلا أم كان راجعا الى كون الثمن ملكا للموقوف عليهم لما عرفت فى ان اشتراط قطع الوقف غير الوقف المنقطع فيكون صحيحا كما هو واضح .

ثم بناء على كون الاشتراط منافيا للسنة فيكون الشرط فاسدا لكونه مخالفا للسنة والشروط المخالفة للكتاب أو السنة فاسدة ولكن ذلك ليس مثل الشرط المخالف لمقتضى العقد ، فانه فاسد ومفسد للعقد لكونه على خلاف مقتضى العقد ومناقضا له فينقض العقد ويفسده ، ولكن الشرط المخالف للسنة كونه مفسدا للعقد يبتنى على ماسياتى فى باب الشروط أن الشرط الفاسد هل يكون مفسدا للعقد أم لا ، فحيث ان المختار لنا هناك عدم كونه مفسدا للعقد فيكون الوقف هنا صحيحا وان اشترط فيه

قطعه كما هو واضح .

ثم العجب من شيخنا الاستاذ حيث اقتصر في البحث في المقام على المقام الاول فقط اعنى كون الشرط مخالفا لمقتضى العقد أم لا ولم يتكلم اصلا في أن هذا الشرط هل هو مخالف لمقتضى السنه أم لا فكان عليه (ره) ذلك ولكن تركه وأما التمسك في ذلك بخبر جعفر المتقدمه بدعوى أنه اذا جاز البيع بلا شرط فمع الشرط اولى فقد تقدم الجواب عنها و يؤكد ما ذكرناه من جواز البيع صحيحة الكافى الدالة على وقف أمير المؤمنين عليه السلام صدقة وشرط فيها جواز البيع للحسن والحسين (ع) اذا حدث فيهما حدث فتكون دالة لما نحن فيه ، فانه اذا جاز اشتراط البيع للبطن الموجود فللبطن المعدوم اولى وتأويل الرواية بارادة الوصية من ذلك من خلاف الظاهر بمكان كاد أن يكون على خلاف الصراحة ومع ذلك فالعجب من المصنف حيث قال أن تأويل الرواية مشكل والعمل بها اشكل .

وأما التأويل فهو مشكل كما ذكره وأما أن العمل بها يكون أشكل لا نعرف له وجهها بعد كون الرواية صحيحة وعمل جملة من الاعاظم على طبقها . نعم لو كان على خلافها اجماع أو شهرة عظيمة فكان لهذا الكلام أيضا وجه بناء على أن اعراض المشهور عن الرواية يوجب الوهن كما قال نظير ذلك في المعاطات فله وجه لعدم وجود الرواية هناك ، وأما في المقام فلا مجال لهذا الكلام .

الكلام في الصور الاربعة الاخيرة

الصورة السابعة أن يؤدى بقاء الوقف الى خرابة علما أو ظنا وهو

المعبر عنه بخوف الخراب فى كلمات الفقهاء سواء كان ذلك للخلف بين أربابه أو لغير ذلك ، والخراب المعلوم والمخوف قد يكون على حد سقوطه من الانتفاع نفعاً معتداً به ، وقد يكون على وجه نقص المنفعة .

الصورة الثامنة : أن يقع بين الموقوف عليهم اختلاف لا يؤمن معه تلف المال والنفس وإن لم يعلم أن يظن بذلك وقد صرح بعض الاعلام بجواز البيع هنا أيضاً .

الصورة التاسعة : أن يؤدى الاختلاف بين الموقوف عليهم الى ضرر عظيم من غير تقييد بتلف المال فضلاً عن خصوص الوقف .

الصورة العاشرة : أن يلزم فساد يستباح منه النفس ومجموع تلك الصور وإن لم تذكر فى كلام واحد من الفقهاء ولكنها ذكرت فى كلماتهم على التفريق وقد نظمها المصنف وجمعها الى عشرة صور .

ثم ان الكلام فى هذه الصور الاربعة يقع فى جهتين :-

الاولى فى العقد الايجابى وهو جواز البيع مع تأديه البقاء الى الخراب على وجه لا ينتفع به نفعاً يعتد به عرفاً سواء كان ذلك لاجل الاختلاف أو غيره .

والثانية : العقد السلبى وهو المنع فى غير ما ذكر فى الجبهة الاولى من جميع الصور .

أما الجبهة الاولى فقد استدال على الجوارى برجوه : الاول : ما ذكره المصنف ومحصل كلامه أن المقتضى لجواز بيع الوقف فى هذه الصور موجود والمنع مفقود فيجوز بيعه للعمومات المقتضية لصحة البيع أو وجود المقتضى فلأنه مال لمالكة فيجوز بيعه للعمومات مقتضية للبيع أما مجرد المنع فهى الدالة الشرعية المانعة عن بيع الوقف وهى لا تنهض للمانع هنا ، أما

الاجماع فلاختصاصه بغير هذه الصورة لكونه دليلاً لبياً لا يؤخذ منه إلا المقدار المتيقن .

وأما قولهم (عليهم السلام) الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها ولا يجوز شراء الوقف فلا تدخل الغلة في ملكك فلانها منصرفة عن هذه الصورة لما عرفت من أنها ناظرة الى صورة عدم سقوط العين الموقوفة عن حيز الانتفاع بها وأما اذا سقطت عن ذلك فلا تشمل تلك الادلة على أنه لا تتم دلالة قولهم (عليهم السلام) الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها على عدم الجواز كما تقدم .

وأما الموقوف عليهم والواقف فبيع الوقف هنا موجب لحفظ حقهم اذ مع عدم البيع تتلف العين الموقوفة ولا يبقى ما يوجب حفظ حق الواقف أو الموقوف عليهم بخلاف البيع والتبديل بعين أخرى فان ذلك يوجب الجمع بين حقوقهم .

وبالجملة الادلة المانعة عن بيع الوقف وما يؤيده كلها غير جارية هنا واذن فلا بأس من البيع في هذه الصورة .

وذكر شيخنا الاستاذ أن هذه الصورة ملحقه بالصورة الاولى وهى خراب الوقف بحيث لا يمكن الانتفاع به فان العلم بتأديته الى الخراب أو الظن به المعبر عنه بخوف الخراب انما هو من حيث طريقتيه اليه .

وبعبارة أخرى اذا احتمل احتمالاً عقلائياً تأديته الى الخراب على نحو لو كان فعلاً خراباً لجاز بيعه فحكم الاحتمال حكم نفس الخراب ولكن من حيث كونه طريقاً لان بعد اعتبار هذا الاحتمال عند العقلاء فكان نصاً خراباً فعلاً ولكن الوجهان لا يتمان أما ما افاده شيخنا الاستاذ فلأن الأدلة المانعة عن بيع الوقف لقوله عليه السلام لا يجوز بيع الوقف ولا تدخل الغلة في

ملك لا قصور فى شمولها للمقام فان الانتفاع بالعين الموقوفة ممكن بالفعل ولا يكون العلم بخرابها بعد سنة مثلا مجوز لبيعها فعلا فضلا عن الظن بذلك أو الامارات المعتبرة كما اذا قامت البينة على أنها تخرب بعد ستة أشهر فضلا عن احتمال الخراب .

وبعبارة أخرى أنه لا يجوز بيع الوقف للوجوه المذكورة على ذلك وإنما الخارج عنها ما يحرز خرابه بالفعل وأما فى غيره فلا وجه لجواز البيع بوجه ، بل يبقى تحت أدلة المنع .

وبالجملة بعدما كان الوقف ما يمكن الانتفاع به فلا وجه لبيعه لشمول أدلة المنع عليه وان علم أو قامت البينة المعتبرة على خرابها فضلا عن احتمال الخراب فان الحكم تابع لموضوعه الفعلى كما لا يخفى .

ومن هنا ظهر الجواب عما ذكره المصنف فان الأدلة انما تنصرف عن المنع عن بيع العين الموقوفة اذا سقطت عن الانتفاع بها وما نحن فيه ليس كك ، بل هو من مصاديق عدم الجواز لجواز الانتفاع بها على النحو الذى وقفها الواقف ، نعم الاجماع على تقدير حجتيه لا يشمل المقام أو ما حفظ حق الواقف والموقوف عليهم فقد عرفت بطلانها وعدم كونها وجهاً لعدم جواز بيع الوقف .

نعم ، بناء على حفظ حق البطون اللاحقة فلا بد من بيع العين الموقوفة مع مظنة الخراب أو العلم به وتبديلها بعين أخرى لئلا يزول حقهم كما اشار اليه المصنف فى كلامه ولكن عرفت انه لا دليل على ذلك فان البطن الموجود ما لكون على الوقف بالفعل وجاز لهم الانتفاع بها فعلا فلا دليل على وجوب رفع اليد عن ملكهم لحفظ الموضوع على ملك الاشخاص الاخر و الا لوجب حفظ مال الناس وان توقف على صرف المال وقد تقدم هذا فيما

سبق في فرع أنه اذا توقف حفظ الوقف للبطون اللاحقة على صرف مقدار من منافع الوقف عليه، فهل يجوز اجبار البطن الموجود على ذلك أم لا؟ وقلنا لا وجه عليه، فانهم ما يكون على نفعها فلا ملزم لرفع اليد عن ملكهم لحفظ حق الغير، بل ينتفعون بها مادام موجودا فان يبقى للبطون اللاحقة تنتفعوا بها، والآ فلا وهذا واضح لا خفا فيه .

والحاصل : ان المصنف قال بعدم شمول الأخبار الداله على المنع عن بيع الوقف على هذه الصور الاربع، وانصرافها عنها وقال شيخنا الاستاذ بأن احتمال الخراب كالخراب الفعلي موضوع للحكم بجواز بيع الوقف . وفيه ان الحكم الفعلي تابع لموضوعه الفعلي وأنه لا وجه لانصراف الادله عن هذه الصور باجمعها بعد ما كان الانتفاع بالوقف ممكنا كما في حاشية الايرواني .

ثم نقل المصنف (ره) وجهين على جواز البيع في هذا الصور .
الاول : ما عن لف وكرة و المهدب وغاية المرام من ان الغرض من الوقف استيفاء منفعة وقد تعذرت فيجوز اخراجه عن حده تحصيلاً للغرض منه فيدور الامر بين انقطاع شخصه ونوعه وبين انقطاع شخصه لانوعه ، فالثاني أولى بغرض الواقف فيجوز التبديل وجعل بدله وقفا مكان المبدل .

وفيه ما اجابه المصنف من أن الغرض من الوقف استيفاء المنافع من شخص الموقوف لانه الذي دل عليه صيغة الوقف والغرض تعذره فيسقط و قيام الانتفاع بالنوع مقام الانتفاع بالشخص لكونه أقرب الى مقصود فرع الدليل على وجوب اعتبار ما هو الاقرب الى غرض الواقف بعد تعذر أصل الغرض .
الثاني : ما عن التنقيح من أن بقاء العين على حالها حال هذا ماضعه واتلاف للمال وهو نهى عنه شرعا فيكون البيع جائزا ولعله أراد الجواز

بالمعنى الأعم فلا يرد عليه أنه يدل على وجوب البيع .
وفيه أن المحرم إنما هو التصدي باضاعة المال وأما تركه على حاله بحيث
يضيع بنفسه فلا دليل على حرمة كما إذا مرض الغنم ولم يقدر مالكه على
الذبح إلى أن مات فلم يفعل هو فعلا محرما .

ثم انه استدل على جواز البيع في كل واحد من الصور الاربعة بمكاتبة
ابن مهزيار (١) قال كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام أن فلانا ابتاع
ضيعة فأوقفها وجعل لك في الوقف الخمس ويسال عن رأيك في بيع حصتك
من الارض أو تقويمها على نفسه بما اشتريها أو يدعها موقوفة فكتب إلى أعلم
فلانا اني أمره ببيع حصتي من الضيعة وايصال ثمن ذلك إلى ان ذلك رأى
انشاء الله تعالى أو يقومها على نفسه ان كان ذلك أوفق له قال فكتبت اليه
ان الرجل ذكر أن بين من وقف عليهم بقية هذه الضيعة اختلافا شديدا
وأنة ليس يأمن أن يتفاقم ذلك بينهم بعده فان كان ترى أن يبيع هذا الوقف
ويدفع إلى كل انسان منهم ما وقف ذلك أمرته فكتب بخطه وأعلمه ان رأى ان
كان قد علم الاختلاف بين أرباب الوقف أن يبيع الوقف أمثل فليبع فانه ربما
جاء في الاختلاف تلف الأموال والنفوس ، الخبر .

وفيه أولا أنها ضعيفة السند ودعوى انجبارها بالشهرة دعوى جزافية
اذ على فرض تسليم الكبرى لا نسلم الصغرى لعدم انطباق شيء من الاقوال
على الرواية فلا يجبر ضعفها بالشهرة .

بيان ذلك أنها دلت على جواز بيع حصص الامام عليه السلام من دون
طرو مسوغ للبيع فلا بد من حملها اما على صورة اشتراء بعض الضيعة من

(١) وسائل : ج ١٣ ص ٣٠٤ ح ٥ -

سهم الامام (ع) أو على قضية خاصة غير معلومة الجهة .

وتوهم أن الامام (ع) له الولاية على جميع أموال الناس ، بل رقتهم فكيف بمال نفسه فجاز أن يكون أمره (ع) على البيع من جهة الولاية وفيه أن هذا التوهم فاسد ، فان ظاهر قوله (ع) اني أمره ببيع حصتي من الضيعة ، و ايصال ثمن ذلك الى ان ذلك رأى أو يقومها على نفسه ان كان ذلك أوفق له هو أن الامام (ع) انما بين حكم المسألة في نفسها لا بما أن له الولاية على العين الموقوفة .

وأيضاً أنهم استدلوا على القول السابق بقوله (ع) ربما جاء في الاختلاف تلف الاموال بناءً على أن يكون المراد بالاموال هي العين الموقوفة . وفيه أولاً : أن ظاهر التعبير بصيغة الجمع هو تلف مطلق الاموال أعم من الوقف وغيره .

وثانياً : أن القائلين بجواز بيع الوقف في هذه الصورة انما يقولون في مورد العلم بادائه الى الخراب أو الظن المتأخيم بالعلم ولقطة ربما يستعمل في الاحتمالات فتصير النتيجة أنه اذا احتمل طور الخراب على الوقف جاز بيعه ومن المعلوم أنه لم يلتزم به أحد فيما نعلم ، فكيف ينجر ضعف الرواية بالشهرة : -

على أن قوله (ع) ان رأى ان كان قد علم الاختلاف بين أرباب الوقف أن بيع الوقف أمثل في جواب السؤال عن بيع حصّة الباقيين وتقسيم ثمنه اليهم لا ينطبق على القواعد وذلك لانه لا وجه لتصدى الواقف بالبيع فانه بعدما وقف ماله فصار كسائر الاجانب .

وتوهم انه اشترط كون التولية عليه خلاف الظاهر من الرواية وأن مقتضى القواعد أن يكون بدل الوقف وقفاً فلا وجه لتقسيم الثمن على الموقوف عليهم

فلا يمكن العمل بظاهر الرواية ، بل يرد علمها الى أهلها أو يحمل على صورة عدم اقباض الوقف وعدم كون الموقوفة مقبوضة منهم فانه حينئذ لم يتم الوقف فاختيار المال تحت يد الواقف المالك يفعل به ما يشاء وقد حملها على هذا جملة من الاعلام على أن الاستدلال بها على الصورة السابعة ينافى الاستدلال بها على الصورة الثامنة التى عبارة عن وقوع الاختلاف بين الموقوف عليهم بحيث لا يؤمن معه تلف الأموال والأنا نفس فان الاستدلال بها على الصورة الثامنة يتوقف على أن يكون المراد بها غير الموقوفة من سائر الاموال والاستدلال بها على الصورة السابعة يتوقف على ان يكون المراد بها عين الموقوفة .

ثم ان الاستدلال بها على الصورة التاسعة وهى أداء الاختلاف الى ضرر عظيم يتوقف على استفادة العموم من التعليق ، وهو قوله (ع) فانه ربما جاء فى الاختلاف تلف الاموال والنفوس وهذا لا يمكن الالتزام به والآن اقتضى جواز بيع الوقف لاصلاح كل فتنة وهذا مما لم يلتزم به أحد فيما نعلم فكيف يوجب انجبار ضعف الرواية .

ثم ان الاستدلال بها على الصورة العاشرة وهى خوف تلف النفس يتوقف على الاستدلال الغاء تلف المال عن الموضوعية وجعل الموضوع خوف تلف النفس وهو خلاف الظاهر من الرواية ، فان الظاهر منها موضوعيه كل منهما للحكم .

وبالجملة لا يجوز الاستدلال برواية ابن مهزيار على شيء من الصور السابعة الى الصورة العاشرة ، اما من حيث السند فلا بأس به ، وأما من حيث الدلالة فمن جهة أن ما ذهب اليه المشهور فى الصور الاربعه لا يستفاد من الرواية وما يستفاد من الرواية لم يلتزم به أحد فيما نعلم وتوضيح ذلك أن

التعليل المذكور في الرواية بقوله (ع) فانه ربما جاء في الاختلاف تلف الاموال والنفوس قد يكون حكمة ويكون مناط الحكم بجواز البيع نفس الاختلاف بمجرد من غير وجود الحكمة في جميع موارد الاختلاف كما هو الشأن من الحكمة نظير كون التنظيف حكمة في استحباب غسل الجمعة أو وجوبه وكون اختلاط المياه حكمة في مشروعية العدة وان لم يكن موجودا في بعض الموارد كما اذا كانت المطلقة يائسة أو كان المغتسل تنظف في ليله الجمعة وهذا لم يلتزم به أحد فيما نعلم بحيث أن يقال بجواز البيع بمجرد الاختلاف ولو كان اختلافا جزئيا غير منجر الى تلف المال والنفوس.

وان كان المراد من التعليل ما هو ظاهر فيه من أخذه عله للحكم، و مناطا له، بحيث يكون الموجب لجواز البيع هو تلف الاموال والأشخاص الناش من الاختلاف في هذا الوقف وكونه منشأ له وان لم يكن التالف أجنبيا عن الواقف والموقوف عليهم كما اذا كانت الضيعة موقوفة على خادم المسجد ولم يكن بينهم اختلاف، ولكن الاختلاف بين الطباخين الذي ينجر الى تلف المال والنفوس فلازم أخذ قوله (ع) فانه ربما جاء الخ علة للحكم تعديته الى كل ما يترتب على الاختلاف الناش من هذا الوقف من تلف النفس والمال وهذا أيضا لم يلتزم به أحد فيما نعلم فلا يمكن الالتزام بالرواية وان كانت صحيحة.

أقول : اما رواية علي بن مهزيار فمن حيث السند فلا بأس به لكونها صحيحة السند، وأما من حيث الدلالة فهي خارجة عن الدلالة على بيع الوقف في شيء من الصور الأربعة بل لا بد من حملها على صورة عدم تمامية الوقف أي قبل القبض والاقباض كما حملها عليه جملة من الاعلام كالمحدث الفيصر وغيره وذلك لجهات عديدة فانها مؤيدة لحملها على صورة قبل

القبض .

جهة الاولى : ان صدر الرواية لا ينطبق على الوقف التمام فان سؤال السائل فى حصة الامام التى هى خمس الوقف وانه كيف يصنع بها وجواب الامام عليه السلام ببيعها أو تقويمها على نفسه وارسال ثمنها اليه عليه السلام لا يتم الا اذا لم يتم الوقف وكان المال تحت يد الواقف بحيث لمان يفعل به بما يشاء وذلك لأنه لا يجوز لأحد أن يبيع الوقف حتى مع اذن الموقوف عليه ومن الواضح أن جواب الامام بالبيع وارسال ثمنه اليه ليس من جهه ولا يته المطلقة حتى يرتفع الاستبعاد، بل بما أنه محل المصرف .

الجهة الثانية : أن جواب الامام عليه السلام عن سؤال عن وقوع الخلاف بين أرباب الوقف ببيعه ايضا لا ينطبق على القواعد اذ المتصدى بالبيع على تقدير جوازه انما هو من كان امر الوقف بيده وتوليته عليه، وأما الواقف فكسائر الأشخاص أجنبي عن التصرف فى الوقف، واحتمال انه كان مشترط كون أمر الوقف بيده خلاف الظاهر من الرواية فلا يجوز المصير اليه بدون القرينة الصارفة .

الجهة الثالثة : أنه بعد ما بيع الوقف فلماذا يقسم بين الموقوف عليهم مع انك عرفت فيما تقدم أن بدل وقف فلا يصح ذلك الا بحملها على صورته قبل القبض لا بعده خصوصا يساعد على ذلك قوله ان بيع الواقف امثل حيث ان الواقف يريد الثواب فاذا فعل هكذا فانه لا يقع بين الموقوف عليهم اختلاف فيكون أصوب وامثل .

الجهة الرابعة : وهى العمدة ان قوله عليه السلام ان كان قد علم الاختلاف بين أرباب الوقف أن بيع الواقف امثل ومع قول السائل فى سؤاله وأنه ليس يأمن أن يتفاقم ذلك بينهم بعده فان من الواضح أنه أى خصوصيه

فى علم الواقف بالاختلاف وكذا عدم أمنه عن التفاقم والشده ، بل لابد وأن يكون المناط علم المتصدى بالوقف فليس ذلك الا اذا كان أمر الوقف بيده وهذا لا يتم الا مع عدم تمامية الوقف وكون ذلك قبل القبض لعدم انطباقها بشىء من الفتاوى المذكوره فى المقام وعلى هذا فلا يجوز الاستدلال بها على بيع الوقف بترك الاستفصال كما فى كلام المصنف (ره) ومع ذلك كله فلا يجوز الاستدلال بها على المقصود أيضا مع ذلك التعليل الموجود فيه و ان كانت صريحة فى جواز البيع ، بل لابد من رد علمها الى اهلها وذلك فانه لا يخلو اما أن يراد من التعليل الحكمة أو العلية فلا واسطة بينهما فان أريد منه الحكمة فلازمه القول بجواز بيع الوقف بمجرد الاختلاف وان لم يؤدى الى تلف الاموال والنفوس فان ذلك كاختلاف المياه فى باب العده فالتعميم ليس بلازم .

وأن أريد منه التعليل والعية فلازم ذلك التعدى بكل اختلاف يوجب تلف الاموال والانس مع بقاء الوقف وان لم يكن بين أربابه اختلاف بل بين الجوار والطباخين والعمالين والمتولين ونحوهم بحيث يكون المنشأ لذلك هو الوقف وكلاهما لا يمكن الالتزام به .

وربما يقال بجواز بيع الوقف فى تلك الصور لأجل المزاحمة وان لم يكن فى البين نص بدعى أن الأمر دائر بين حفظ الوقف على حاله والالتزام بجواز تلف الاموال والانس وبين حفظ المال والانس والالتزام بجواز بيع الوقف وبما أن حفظ النفس عن التلف أهم من حفظ الوقف فيجوز بيعه ، بل يجب لحفظ النفس والمال .

وفيه أن هذا من العجائب فان التراجع انما هو فى مقام العمل ، و يحصل عدم تمكّن المكلف على الامتثال لا فى مقام الجعل وعليه فارتفاع

التكليف عن المكلف بالنسبة الى المهم واضح ، بأن يجوز بيع الوقف اذا دار الأمر بين بيعه وبين اداء الاختلاف الى تلف الأموال والانفس ولكنه لا يوجب ذلك جعل الشارع الحكم الوضعى فى مرحلة الجعل بأن يحكم بصحة المعاملة فان التزام لا يوجب رفع الحكم ووضعه فى مرحلة الجعل .
وبعبارة أخرى أن التزام يستلزم رفع الحكم التكليفى فى مقام الامتثال عن المهم ويوجب اتيان الأهم وهذا غير مربوط بالحكم الوضعى وحكم الشارع به فى مقام الجعل ليكون صحيحا فى مقام الامتثال ، بل يكون البيع مع التزام المذكور جائزا تكليفا وفاسدا وضعا فمزا حمة الأهم مع المهم فى مرحلة الامتثال لا يوجب الاجواز الاقدام على المهم تكليفا ويستلزم جوازه وضعا اذ عدم القدرة على الامتثال من المكلف انما هى بالنسبة الى الحكم التكليفى لا بالنسبة الى الحكم الوضعى كما لا يخفى .
فتحصل أنه لا يجوز بيع الوقف فى جميع تلك الصور الا اذا خرب الوقف أو كان مشرفا على الخراب بحيث ليس بين الخراب والزمان الذى معمورة الآزمان قليل وكذلك فى صورة اشتراط الواقف بيعه عند الاحتياج كما صنعه على عليه السلام .

الكلام فى الوقف المنقطع

قوله : وأما الوقف المنقطع .

أقول : بناء على صحة الوقف المنقطع وهو ما اذا وقف على من ينقرض فاما ان يقال ببقائه على ملك الواقف واما ان يقال بانتقاله الى الموقوف عليهم على الثانى فاما أن يملكوه ملكا مستقرا بحيث ينتقل منهم الى ورثتهم عند

انقراضهم وأما ان يقال بعوده الى ملك الواقف، وأما أن يقال بصيرورتهم سبيل الله، وعلى الاول وهو بقاءه في ملك الواقف فلا يجوز لغيره من الموقوف عليهم وغيرهم بيعه لعدم الملك، وأما الواقف فيجوز له بيعه لوجود المقتضى وهو كونه ملكا له وتكون العمومات شاملة له وعدم المانع اذا الوقفية مع كونها منقطعة لا تكون مانعة عن البيع فيصير المشتري الى أن ينقضي السكنى ان كان عالما بذلك، أو يفسخ ان كان جاهلا، أو جعل لنفسه الخيار وأما قوله (عليه السلام) الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها فانها ناظرة الى عدم جواز التصرف في الوقف على النحو الذي ينافي الوقفية وكذا لك لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة في ملكك فان البيع والشراء لا ينافي الوقفية ان الوقف انما جعل السكنى والمنفعة للموقوف عليهم دون الرقبة فانها باقية في ملك الواقف فهو انما يبيع ذلك الوقف مسلوبة المنفعة الى انقراض الوقف نظير بيع موجر العين المستأجرة فانها يكون ملكا للمشتري الى انقضاء مدة الاجاره وعلى هذا كيف ينافي البيع الوقف وكيف يكون الوقف على حسب ما يوقفها أهلها. على أنه يمكن دعوى أن مفهوم الوقف منصرف عن الوقف المنقطع فيكون خارجا عن تحت الادلة المانعة عن البيع موضوعا .

نعم يكون البيع باطلا من جهة الجهالة فيكون غرريا فهو منهى عنه لأن مدة انتفاع الموقوف عليهم وانقراضهم مجهولة ومن هنا منع الاصحاب كما حكى عن الايضاح بيع مسكن المطلقة المتعدة بالاقراء لجهالة مدة العدة . وبالجمله أن بيع الواقف الوقف المنقطع وان لم يكن فيه مانع من الاخبار مع وجود المقتضى له ولكن جهالة مدة مانعة عنه من حيث لزوم الغرر بجهالة وقت استحقاق التسليم التام على وجه ينتفع به كما لا يخفى .

نعم، ورد النص على جوازه وهو ما رواه المشايخ الثلاثة في الصحيح أو

الحسن عن الحسين بن نعيم قال سألت أبا الحسن (ع) عن رجل جعل داره سكنى لرجل زمان حياته ولعقبه من بعده ، قال هي له ولعقبه من بعده كما شرط قلت فان احتاج الى بيعها ، قال : نعم قلت فينقض البيع السكنى قال لا ينقض البيع السكنى كك ، سمعت أباي يقول : قال أبو جعفر (ع) لا ينقض البيع الاجارة ولا السكن ولكن يبيعه على أن الذي يشتريه لا يملك ما اشتراه حتى ينقض السكنى على ما شرط الخبر ، فهو كما ترى صريح في الجواز و العجب أنه مع ذلك توقف العلامة وولده والمحقق الثاني في المسألة .

وأما لو قلنا بعدم بقاء الوقف المنقطع في ملك الواقف ، بل انتقل الى ملك الموقوف عليهم وقلنا بكونهم مالكين للوقف ملكا مستقرا بحيث ينتقل منهم الى ورثتهم عند انقراضهم فلا يجوز البيع حينئذ للواقف لعدم الملك ولا للموقوف عليه فان الواقف قد اعتبر بقاءه الى انقراضهم فيشمله قوله (ع) الوقف على حسب ما يوقفها أهلها ولا يجوز شراء الوقف ولا يقاس ذلك بالصورة الاولى فان فيها أن الواقف مالك للموقف وفي هذه الصورة وان كان الموقوف عليه مالكا الا أن الواقف قد وقفه وحبسه بحيث لا يبيع ويكون باقيا الى انقراضهم فالبيع نقض للغرض .

وأما لو قلنا بعوده الى ملك الواقف بعد انقراض الموقوف عليهم فلا يجوز بيعه للموقوف عليهم لمنافاته لأن الواقف اعتبر بقاءه الى انقراض الموقوف عليهم واما الواقف المالك فيجوز له البيع بناء على جواز بيع ما لا يملك ثم ملك ، فان الواقف وان لم يكن مالكا بالفعل ولكنه يكون مالكا بعد انقراض الموقوف عليهم .

وأما لو قلنا بصيرورته في سبيل الله بعد انقراض الموقوف عليهم فلا يجوز بيعه مطلقا فانه عبارة أخرى عن الوقف المؤبد وقد عرفت عدم جواز بيعه

غاية الامر أنه وقف على عدة خاصة في مدة ثم على سبيل الله كما لا يخفى .

الكلام في بيع الرهن

قوله :مسألة :ومن أسباب خروج الملك عن كونه طلقا كونه مرهونا فان الظاهر ، بل المقطوع به لا تفاق على عدم استقلال المالك في بيع ملكه المرهون .
أقول :المشهور ، بل المجمع عليه على عدم استقلال المالك في بيع العين المرهونة ، ولكن الظاهر جوازه هذا من الموارد الذي خالفنا المشهور في عدم انجبار الرواية الضعيفة بالشهرة فانهم استندوا في ذلك الى النبوى الضعيف الراهن والمرتهن ممنوعان من التصرف وبنوا على انجبار ضعفه بالشهرة ونحن لا نعتمده وكيف كان ان التصرفات المتعلقة على العين المرهونة على ثلاثة أقسام ، فان قسم منها ينافى حقيقة الرهن و كونه وثيقة لكونه موجبا لزوال العين وخروجها عن كونها وثيقة او نقصان قيمتها كما اذا ذبح الغنم المرهونة او آجر السيارة الجديدة المرهونة أو اخرب الدار ونحوها من التصرفات المنافية لمفهوم الرهن .

وقسم منها لا ينافى مفهوم الرهن ، بل ربما يتوقف عليه حفظه و بقاءه كالسكنى في الدار واصلاح العين بالمقدار الذي ينعدم بدونه ، فان مثل ذلك معد لبقاء العين .

وقسم متوسط بين القسمين كالبيع ونحوه لعدم منافات البيع لحقيقة الرهن ولذا جاز رهن العارية .

أما القسم الاول : فلا يجوز بلاشبهة ، ولم يستشكل فيه أحد فيما نعلم وأما الثاني : فلاشبهة في جوازه ، بل ربما يجب لبقاء العين المرهونة عليه .

وأما التصرفات المتوسطة الغير الموجبة لنقص القيمة كالبيع ونحوه ،

فالظاهر جوازه وتوضيح ذلك أن المانع عنه انما هو أمور: الاول: الاجماع التعبدى على عدم جواز، وفيه انه على تقدير حجية الاجماع المنقول فليس هنا اجماع تعبدى اذ من المحتمل أنه مستند الى الوجوه المذكورة فى المسألة والاّ فالتعبد بعدم جواز بيع الرهن بعيد جدا .

الثانى: النبوى المعروف الراهن والمرتهن ممنوعات من التصرف وفيه أنه ليس لنا وثوق، بل ظن بصدوره من المعصوم ((ع)) فلا يكون حجة وتوهم انجبار ضعفه بالشهرة فى غاية الضعف لما حققناه فى محلّه وأشرنا اليه فى كثير من المسائل المتقدمة من أن الشهرة لا توجب انجبار ضعفه الرواية .
ولو سلمنا صحة سند فلا دلالة لها على بطلان بيع الرهن، بل هى ناظرة بمناسبة الحكم والموضوع الى التصرفات المنافية للرهن كالقسم الاول من التصرفات، وبعبارة أخرى أن مناسبة الحكم والموضوع فى قوله الراهن والمرتهن ممنوعات من التصرف تقتضى عدم نفوذ التصرف من كل منهما على استقلاله لا مع الاتفاق والاجتماع كما هو واضح .

وأما مفهوم الرهن فهو عبارة أخرى عن كون العين وثيقة ومن الواضح أن البيع لا يمنع عن ذلك، ولذا جاز رهن العارية غاية الأمر يشترط فى العقد عدم كون المبيع طلقا، بل كونه متعلقا لحق الغير ومع عدم فكّه يكون للمشتري خيار تخلف الشرط، بل يصح مع عدم الاشتراط أيضا غاية الامر يكون المبيع معينا فيثبت للمشتري خيار العيب .

نعم، لو قلنا بكون الرهن كالوقف ولم يكن للمالك علاقة الملكية كما لا يبقى له العلة فى الوقف ايضا فلعدم جواز البيع وجه ولكن أنى لهم اثبات ذلك .

وبالجملة لا دليل على بطلان بيع الرهن لعدم وجود الاجماع التعبدى

عليه ولا وجود الرواية وعدم صحة النبوى سنداً ودلالة وعدم اقتضاء مفهوم الرهن ذلك .

ثم على القول بعدم جواز بيع الرهن هل هو باطل من أصله كما اختاره جمع أو يتوقف على اجازة المرتهن كما اختاره جمع آخر واختاره المصنف ، الظاهر هو الثانى للعمومات الدالة على صحة المعاملة وضعا و تكليفا وعدم وجود المعارض لها .

وأما توهم الاجماع على البطلان ، ففيه أنه على تقدير حجيتغالسقدار المتيقن منه هو البطلان مع استقلال الراهن فى التصرف أو المرتهن لامتطلقا .
وأما النبوى فمضافا الى ضعف السند فيه كسائر النبويات فلا دالة فيه على بطلان البيع من أصله ، بل انما يدل على عدم نفوذ التصرف بدون اذن المرتهن والذى يدلنا على هذا تسالم الفقهاء على صحة بيع المرتهن مع اذن الراهن أى الاجازة اللاحقة .

هذا كله مضافا الى ما يستفاد من صحة نكاح العبد بالاجازة معللا بأنه لم يعص الله وانما عصى سيده اذ المستفاد منه أن كل عقد كان النهى عنه لحق الادمى يرتفع المنع ويحصل التأثير بارتفاع المنع وحصول الرضا و ليس ذلك معصية الله أصالة فى ابقاء العقد التى لا يمكن أن يلحقها رضا الله تعالى .

ثم ان المصنف استدل على صحة بيع الرهن بفحوى أدلة صحة بيع الفضولى ، وعن التذكرة أن كل من أبطل عقد الفضولى أبطل العقد هنا ، ولكن الظاهر أن الاولوية ممنوعة من الطرفين ، أما الثانى فلما افاد المصنف من أن من استند فى البطلان فى الفضولى الى مثل قوله (ع) : لا بيع الا فى ملك لا يلزمه البطلان هنا .

وأما الاول :فلا مكان الالتزام بصحة الفضولى وبطلانه هنا كما ذهب اليه الشيخ اسد الله التستري وذلك من جهة أن العمومات تشمل للعقد الفضولى بعد الاجازة وانتسابه الى المالك لكون العقد عقد فيكون صحيحا بخلاف المقام ،فانه كالعقد على بنت الاخ والاخت صادر من المالك ابتداء من غير شمول العمومات لها فحيث أنه عقد واحد وليس له أفراد عديدة فلا تشمله العمومات بعد الاجازة ايضا، ولكن اجبنا عنه فيما سبق من العقد الفضولى أن العمومات شاملة لها بعد الاجازة للعمومات الزمانى ،فانه ليس منحصرا بصورة تعدد الافراد الطولية ،بل يجرى فى الفرد المستمر فاذا لم تشمل العمومات لعقد مدة من الزمان لمانع فتشمله بعد ارتفاع المانع .

وحاصل الكلام من الاول أنه لا اشكال فى بيع الرهن بان يبيعه الراهن من غير استيذان من المرتهن ،بل باستقلاله غاية الامر شرط على المشتري كون المبيع ملكا غير طلق .بل بدون الاشتراط فيكون له خيار العيب .

ودعوى الاجماع التعبدى على البطلان دعوى جزافية لاحتمال كونه مستندا الى الوجوه المذكورة فى المسألة والتمسك فى المنع الى النبوى الراهن والمرتهن ممنوعان من التصرف بلا وجه لضعف سنده أولا ، وعدم انجباره بالشهرة ،ولذا خالفنا المشهور فى هذه المسألة ،وعدم دلالة على المقصود ثانيا ،فان مناسبة الحكم والموضوع يقتضى أن المراد من كونهما ممنوعان من التصرفات المنافية للرهن لا مطلق التصرف ومن الواضح أن البيع لا ينافى الرهن ،ولذا يجوز رهن العارية واذن فلا مانع من البيع مع وجود المقتضى له وكونه ملكا للبايع فيجوز التمسك بالعمومات الدالة على

صحة البيع .

ودعوى عدم جواز التمسك بها من جهة أن البيع من الاول بيع ما لا يملك و لم تشمله العمومات وبعد الاجازة ليس هنا عقد آخر ليكون مشمولا لها ، لكونه فردا واحدا لا افرادا عديدة لتكون مشمولة لها بحسب العموم الزمانى فلا يقاس ذلك بالبيع الفضولى لكونه حين استئاده المالك مشمولا للعمومات وكون العقد عقده وان لم تشمله من الاول من جهته ، بل من الأجنبى وأما هنا فقد عرفت أن العقد حين صدوره من المالك لم تشمله العمومات لعدم رضاية المرتتهن وبعد الاجازة ليس هنا عقد آخر ، فيكون باطلا دعوى جزافية .

بيان ذلك أن العمومات من أوفوا بالعقود وأحل الله البيع وغيرهما كما تدل على صحة العقود بحسب الافراد الطولية المسماة بالعموم الزمانى فكك تدل على صحة العقد الواحد فى طول الزمان وفى كل آن ، وهذا أيضا عموم زمانى فهذا العقد الواحد المستمر يجب الوفاء بها فى طول الزمان وعلى هذا فلو خرج فى زمان عن تحت العموم فلا يوجب ذلك خروجه عنه فى جميع الآتات بل تشمله العمومات مع وجوده الشرائط فبيع الراهن وعقد بنت الاخ وبنت الأخت وان كان قبل اجازة المرتتهن والعمه والخالة غير داخله تحت العمومات ولكنها بعد الاجازة تكون مشمولا للعمومات .

لا يقال على هذا فيلزم جواز التمسك بالعمومات فى جميع العقود التى كانت واجدة للشرائط بعد ما كانت فاقدة لها كما اذا فقدت شرائط المتعاقدين كعقد الصبى والمجنون ثم بالغ الصبى وفاق المجنون أو فقدت شرائط العقد كما اذا كانت غرريا ثم ارتفع الغرر وهكذا مع أنه لا يمكن

الالتزام بذلك .

فانه يقال فرق واضح بين مانحن فيه وبين الأمور المذكورة فان الظاهر من الأدلة أن من شرائط العقد حين تحققه أن لا يكون غرريا وان لا يكون صادرا من المجنون والصبي والّا بطل العقد ، فاذا كان حين تحققه غرريا أو صادرا من الصبي والمجنون ثم انتفى الغرر أو بلغ الصبي أو برح المجنون فلا يمكن الحكم بصحة هذا العقد، فان ما تحقق غرريا أو صدر من الصبي و المجنون لم يكن صحيحا عند التحقق وما يكون فعلا واجدا للشرائط ليس عقدا آخر غير ما تحقق أولا الذى كان مشروطا من الاول بهذه الشروط ، فيكون باطلا .

وهذا بخلاف العقد الفضولى وبيع الراهن فان صحة العقد فيهما مشروط برضى المالك والمرتهن ولكن لا دليل على كونه كك من حين الحدوث فاذا رضى به فيكون العقد عقدا برضا صاحبه من المالك والمرتهن فتشمله العمومات فيحكم بالصحة كعقد المكره بعد الرضا .

وبالجملة اذا كانت الشرائط من الأمور التعليقية الخارجة عن كونها شرطا لنفس العقد أو للعاقدة فلا وجه لكونه صحيحا فى زمان و باطلا فى زمان آخر كبيع الغررى ونحوه واما اذا كان من الأمور التعليقية كالرضا فلا وجه لفساد العقد بدونه اذا كان واجدا لذلك بعد مدة لعدم القصور من شمول العمومات عليه كما لا يخفى .

وما عن صاحب المقابس من أن عقد الراهن كعقد النكاح على بنت الاخ والاخت بدون رضا المرتهن والعمة والخالة صادر من المالك غير مشمول للعمومات فبعد الاجازة ليس هنا عقد آخر ليكون مشمولا لها قد ظهر فساد ما ذكرناه .

الوجه الثاني : مما يدل على صحة بيع الرهن مع الاجازة مع التنزل عن جواز بيعه استقلالاً لروايات الدالة على صحة بيع العبد معللاً بأنه لم يعص الله وانما عصى سيده حيث أن المستفاد منها أن عصيان المخلوق في حقهم لا يوجب بطلان المعاملة واما الموجب للبطلان انما هو عصيانه تعالى .

ثم نقل المصنف (ره) عن بعض معاصريه القول ببطلان عقل الراهن بدون اذن المرتهن سابقاً متمسكاً بالاجتماعات والاخبار المحكية على المنع والنهي ، قال وهو موجب للبطلان وان كان لحق الغير اذ العبرة بتعلق النهي بالعقد لا الأمر خارج منه وهو كاف في اقتضاء الفساد كما اقتضاه في بيع الوقف وأم الولد وغيرهما مع التواتر في كون سبب النهي حق الغير ثم أورد على نفسه بما حاصله أنه على هذا يلزم بطلان العقد الفضولي وعقد المرتهن مع أن كثيراً من الاصحاب ساوا بين الراهن والمرتهن في المنع كما دلت عليه الرواية فيلزم بطلان عقد الجميع أو صحته فالفرق تحكم .

ثم أجاب بأن التصرف المنهي عنه ان كان انتفاعاً بمال الغير فهو محرم ولا يحل له الاجازة المتعقبة وان كان عقداً أو ايقاعاً فان وقع بطريق الاستقلال لا على وجه النيابة عن المالك فالظاهر أنه كك كما سبق في الفضولي والآ فلا يعد تصرفاً يتعلق به النهي فالعقد الصادر عن الفضولي والمرتهن اذا كان على نحو الظلم والغصب فيكون منهياً عنه وباطلاً .

وأما اذا كان بقصد النيابة عن المالك فلا وجه للبطلان وأما الراهن المالك فحيث أنه حجر عن ماله برهنه فيكون عقده مستنداً الى ملكه لعدم المعنى لقصد النيابة فيكون منهياً عنه وباطلاً فيكون ما دل على النهي عن تصرفه الكذائي مخصصاً للعمومات .

ثم قال وأما التعليل المستفاد من الرواية (١) المروية في النكاح من قوله لم يعص الله وإنما عصى سيده فهو جار فيمن لم يكن مالكا كما أن العبد لا يملك أمر نفسه، وأما المالك المحجور عليه فهو عاص لله تعالى بتصرفه و لا يقال انه عصى المرتبه لعدم كونه مالكا وإنما منع الله من تفويت حقه بالتصرف وما ذكرناه جار في كل مالك متّول لأمر نفسه اذا حجر على ماله لعارض كالفسل وغيره فيحكم بفساد الجميع.

وقد أورد عليه المصنف بوجوه كلها صحيحة .

منها : أنه لا فرق في الحكم بين بيع ملك الغير على وجه الاستقلال و بيعه على وجه النيابة فان البيع ان كان تصرفا في مال الغير وكون نفس الانشاء مصداقا للتصرف المحرم فهو حرام مطلقا مع قصد النيابة وعدمه و الا فلا وجه للبطلان .

ومنها أن مطلق النهي المتعلق بالمعاملة لا يقتضي الفساد بل انما يقتضي الفساد اذا كان نهيا ارشاديا لا نهيا تكليفيا فان النهي التكليفي لا يستفاد منه الفساد اذ لا ملازمة بين الحرمة والفساد ، نعم لو كان للارشاد دل على الفساد فدلالة النهي على حرمة بيع الرهن لا يدل على الفساد لعدم الملازمة بينهما .

ومنها : أن قصد النيابة لو كان مصححا للعقد فيتصور مثل ذلك في بيع الراهن أيضا فانه قد يبيع رجاء لاجازة المرتبه ولا ينوى الاستقلال و قد يبيع جاهلا بالرهن أو بحكمه أو ناسيا ولا حرمة في شيء من ذلك .

ومنها : أن المتيقن من مورد الاجماع والاخبار أعنى الراهن والمرتبه ممنوعان من التصرف هو استقلال كل منهما في التصرف في العين المرهونة وأما أزيد من ذلك فلا دليل عليه .

ومنها : أن مذكوره من منع جريان التعليل فى روايات العبد فيما نحن فيه لوجود الفرق بينهما فاسد، بل الظاهر كون النهى فى كل منهما لحق الغير فان منع الله جل ذكره من تفويت حق الغير ثابت فى كل ما كان النهى عنه لحق الغير من غير فرق بين بيع الفضولى ونكاح العبد و بيع الراهن .

ومنها : أن مذكوره من المساواة بين بيع الراهن وبيع الوقف وأم الولد ففيه أن الحكم فيهما تعبد محض ولذا لا يؤثر الاذن السابق من الواقف و المولى فى صحة البيع، بل لو اجتمعوا أى الواقف والموقوف عليه أو المولى والولد وأم الولد ورضوا على البيع فأیضا لا يجوز كما لا يخفى وعلى هذا فقياس الرهن عليه فى غير محلّه .

وبالجملة أن المستفاد من طريقة الاصحاب، بل الأخبار أن المنع من المعاملة اذا كان لحق الغير الذى يكفى اذنه السابق لا يقتضى الابطال رأسا بل انما يقتضى الفساد بمعنى عدم تربت الاثر عليه مستقلا من دون مراجعة ذى الحق ويندرج فى ذلك الفضولى وعقد الراهن والمفلس و المريض وعقد الزوج لبنت اخت زوجته أو أخيها وللامة على الحرّة وغير ذلك فان النهى فى جميع ذلك انما يقتضى الفساد بمعنى عدم تربت الاثر المقصود من العقد عرفا .

قوله : وقد يتخيل وجه آخر لبطلان البيع هنا .

أقول : بناء على كون الاجازة هنا كاشفة كما هو الظاهر، فيلزم أن يكون الرهن ملكا للبائع أعنى الراهن والمشتري فيكون البيع و الرهن متنافيين ولا يعقل تحققهما فى زمان واحد فيكون نظير ما تقدم فى مسألة من باع شيئا ثم ملكه من أنه على تقدير صحة البيع يلزم كون الملك لشخصين

فى الواقع .

وأجاب عنه المصنف بأن القائل بجواز بيع الرهن انما يلتزم بكشف الاجازة عن عدم الرهن من الاول بناء على الكشف والا لجرى ذلك فى العقد الفضولى ايضا لأن فرض كون المجيز مالكا للمبيع نافذ الاجازة يوجب تملك مالكين لملك واحد قبل الاجازة واما ما يلزم فى مسألة من باع شيئا ثم ملكه فلا يلزم فى مسألة اجازة المرتهن ، نعم يلزم فى مسألة انفكاك الرهن ، فانه حينئذ يكون ملكا للبايع والمشتري معا وسيجىء التنبيه على ذلك انشاء الله تعالى ثم ان هذا الاشكال انما فى صورة عدم اجتماع الرهن مع البيع واما بناء على مسلكنا فلا موضوع له أصلا ، لجواز اجتماعهما على ما عرفت فتحصل أنه لا محذور فى بيع الرهن بوجه .

قوله : ثم ان الكلام فى كون الاجازة من المرتهن كاشفة و ناقله هو الكلام فى مسألة الفضولى .

اقول : قد عرفت فى بيع الفضولى أن مقتضى القاعدة هو النقل وحصول الملكية للمشتري من حين الاجازة وانما يصار الى الكشف لدليل يقتضى ذلك فان كون الاجازة شرطا فى صحة البيع بعنوان التعقب مؤونة زائدة يحتاج الى الدليل وعلى هذا فالدليل الدال على الكشف فى باب الفضولى انما هو الخبر الوارد فى النكاح كما تقدم وانما تعدينا الى سائر العقود من جهة القطع بعدم الفرق بين أفراد العقود وأما فى المقام فحيث أن المباشر للعقد انما هو من له العقد دون الاجنبى كما فى الفضولى وما بيده الاجازة انما هو غير المالك اعنى المرتهن الذى ليس العقد لغاسراء الدليل الوارد فى النكاح الى هنا يحتاج الى علم الغيب وعليه فمقتضى القاعدة هنا هو النقل .

ولكن تقدم فى الفضولى أن مقتضى القاعدة هو الكشف الحقيقى ، لا بالمعنى الذى سلكه القوم ، بل بمعنى آخر وهو أن يكون المبيع ملكا للمشتري من الاول ولكن حين الاجازة لا من زمان العقد كما عرفت بما لا مزيد عليه وعليه فنقول بالكشف هنا ايضا على طبق القاعدة .

وأما ما أفاده المصنف (ره) هنا من أن القول بالكشف هناك يستلزمه هنا بالفحوى لأن اجازة المالك أشبه بجزء المقتضى وهى هنا من قبيل رفع المانع ومن اجل ذلك جَوِّز واعتق الراهن هنا مع تعقب اجازة المرتهن مع أن الايقاعات عندهم لا تقع مراعاة والاعتذار عن ذلك ببناء العتق على التغليب كما فعله المحقق الثانى فى كتاب الرهن فى مسألة عفو الراهن عن جناية الجانى على العبد المرهون مناف لتمسكهم فى العتق بعمومات العتق . وفيه انه لا وجه للأولية فان عدم جريان الفضولى فى الايقاعات من جهة الاجماع والمتيقن منه ما كان الايقاع من الاجنبى فلا يعم بما اذا كان من المالك مع توقفه على رضاية الغير الذى ليس بمالك كما فى عتق الراهن لكونه مشمولا للعمومات ، بل هو غير مربوط بباب الفضولى اصلا فضلا عن اقتضاء الأولوية الكشف .

قوله : ثم انه لا اشكال فى أنه لا ينفع الردّ بعد الاجازة وهو واضح . أقول : أما الاجازة بعد الردّ فذكر المصنف فيه وجهان : الاول أن الردّ فى معنى عدم رفع اليد عن حقه فله اسقاطه بعد ذلك وليس ذلك كرد بيع الفضولى لأن المجيز هناك فى معنى أحد المتعاقدين وقد تقرر أن ردّ أحد العاقدين مبطل لانشاء العاقد الآخر بخلافه هنا فان المرتهن أجنبى له حق فى العين .

الثانى : أن الايجاب المؤثر انما يتحقق برضا المالك والمرتهن فضاء

كل منهما جزء مقوم للايجاب المؤثر فكما أن ردّ المالك فى الفضولى مبطل للعقد بالتقريب المتقدّم كك ردّ المرتهن وهذا هو الاظهر من قواعدهم . والظاهر أن الاجازة بعد الردّ مؤثرة فى صحة العقد ولا يتنى ، لما ذكره المصنف وذلك من جهة أنه قد تقدم أن الدليل على عدم تأثير الاجازة بعد الردّ هو الاجماع ، ومن الواضح أنه دليل لبيّ يقتصر منه على المورد المتيقن وهو صورة كون العقد من طرف المرتهن ومن لرضايته دخالة فى صحة العقد هو المالك لا الاجنبى كما فى المقام فان المرتهن اجنبى عن لهما العقد فرضايته دخيل ولكن رده لا يفيد فىكون مشمولا للعمومات بل قد ذكرنا فى بيع الفضولى دلالة صحيحة محمد بن قيس على تأثير الاجازة بعد الرد مطلقا حيث يفهم من ردّ الوليدة آثار الرد مع ذلك يحكم فيها بصحة البيع كما تقدم وان استشكلنا فيها أيضا فراجع .

قوله : ثم انّ الظاهر أن فكّ الرهن بعد البيع بمنزلة الاجازة لسقوط حق المرتهن بذلك .

أقول : وقع الخلاف فى أن فكّ الرهن هل يكون مثل الاجازة وكذا سقوط الرهن بأى نحو كان من اسقاط الدين أو اداءه أولا ، بل لا يلزم العقد به بوجه وأنه ليس كالا اجازة وقد صرح بالاول فى التذكرة وكذا عن فخر الاسلام والشهيد فى الحواشى ، والظاهر من المحقق والشهيد الثانيتين ويحمل عدم لزوم العقد بالفك كما احتمله فى القواعد ، بل مطلق السقوط الحاصل بالاسقاط أو البراء أو بغيرهما نظر الى أن المراهن تصرف فيما فيه حق المرتهن وسقوطه بعد ذلك لا يؤثر فى تصحيحه .

والفرق بين الاجازة والفك أن مقتضى ثبوت الحق له هو صحة مضاءه للبيع الواقع فى زمان حقه وان لزم من الاجازة سقوط حقه فيسقط حقه بلزوم

البيع .

وبالجملة فالاجازة تصرف من المرتهن في الرهن حال وجود حقه
أعنى حال العقد بما يوجب سقوط حقه نظير اجازة المالك بخلاف الاسقاط
أو السقوط بالابراء أو الاداء فانه ليس فيه دلالة على مضي العقد حال
وقوعه فهو اشبه شئ ببيع الفضولى أو الغاصب لنفسهما ثم تملكهما و قد
تقدم الاشكال فيه عن جماعة .

ثم ايد ذلك ، بقوله ويؤيد ما ذكرناه ، بل يدل عليه ما يظهر من
بعض الروايات من عدم صحة نكاح العبد بدون اذن سيده بمجرد عتقه مالم
يتحقق الاجازة ولو بالرضا المشتكف من سكوت السيد مع علمه بالنكاح .
وأورد عليه المصنف وتبعه شيخنا الاستاذ هذا ولكن الانصاف ضعف
الاحتمال المذكور من جهة أن عدم تأثير بيع المالك في زمان الرهن ليس
الّا لمزاحمة حق المرتهن المتقدم على حق المالك بتسليط المالك فعدم
الأثر ليس لقصور في المقتضى ، وانما هو من جهة المانع فاذا زال المانع
أثر المقتضى .

ثم قال وأما قياس مانحن فيه على نكاح العبد بدون اذن سيد فهو
قياس مع الفارق لأن المانع عن سببية نكاح العبد بدون اذن سيد مقصور
تصرفاته عن الاستقلال في التأثير لمزاحمة حق السيد لمقتضى النكاح اذ
لا منافات بين كونه عبداً وكونه زوجاً ولأجل ما ذكرنا لو تصرف العبد لغير
السيد ببيع أو غيره ثم انعتق العبد لم ينفع في تصحيح ذلك التصرف .

أقول : قد تقرر في الأصول أن جميع الاعتبارات والقيود اتراجعة الى
موضوعات الاحكام لا الى نفسها فموضوع صحة بيع الراهن انما هو بيع

الراهن مع اجازة المرتهن فاذا ارتفع موضوع اجازة المرتهن لا يبقى موضوع لصحة العقد الذى كان مقيدا باجازة المرتهن وأما مجرد وجود المقتضى وعدم المانع فلا يفيد فى ثبوت الحكم لعدم ترتب الاثر عليه ما لم يتحقق موضوع الحكم حقيقة والّا لجرى الكلام فى بيع الغرر ونحوه ويقال أن مقتضى الصحة موجود والمانع أى الغرر مثلا مرتفع فيؤثر المقتضى أثره .

وبالجملة أن باب المقتضى والمانع مما لا يترتب عليه شىء بوجه ما لم يتحقق الموضوع بجميع قيوداته فى الخارج فاذا تحقق فترتب عليه الأثر .
ثم انك عرفت أن وجه جواز بيع الراهن مع الغض عن جوازه استقلالا فى نفسه انما هو وجهان :

١ الوجه الاول : أن الظاهر من الراهن والمرتهن ممنوعان من التصرف هو التصرف الاستقلالى وكون كل منهما مستقلا فى التصرف من غير أن يكون لنظر الاخر دخالة فيه ، وأما التصرفات الغير الاستقلالية فلا محذور فيها لكونها خارجة عن اطلاق الحديث فيكون مشمولا للعمومات وأما اذا باع الراهن الوثيقة فكأن الرهن قبل الاجازة أو سقط الدين ببراء ونحوه فلا وجه لخروج ذلك عن اطلاق الراهن والمرتهن ممنوعان من التصرف ، بل هو شامل لما بعد الفك وما قبله لان فى زمان العقد لم تكن اجازة المرتهن ولا أن الراهن كان تصرفه نافذا على الاستقلال وفى زمان كان الراهن نافذ التصرف لم يكن هنا بيع فلا وجه للتصحيح .

ومن هنا ظهر أنه لا موضوع لاستصحاب عدم اللزوم الحاكم على العموم كما فى كلام المستدل على الفرق بين الفك والاجازة وللجواب عنه بأن المورد من موارد التمسك بالعام لعموم أوفوا على جميع الانات سوى زمان الرهن فان البيع فيه غير لازم وأما فى غيره فالعمومات محكمة ، ووجه عدم الاحتياج ، أنه بعد وجود الرواية لا شرح للأصل وأنه مخصص للعمومات فلا محال .

للتمسك بها كما عرفت .

الثانى : أنه مع الغض عن الوجه الاول أن ما دل على جواز نكاح العبد وصحته معللا بأنه لم يعص الله وانما عصى سيده دل على جواز بيع ما الرهن مع رضا المرتهن بدعوى ان المستفاد منه أن كل عقد كان النهى عنه لحق الادمى يرتفع المنع ويحصل التأثير بارتفاع المنع وحصول الرضا و ليس ذلك كمعصية الله اصاله فى ايقاع العقد التى لا يمكن أن يلحقها الرضا الله وأما فى غير ما لا يمكن فيه رضا المرتهن فلا مورد للتمسك بما ورد فى نكاح العبد، بل نتمسك باطلاق الراهن والمرتهن ممنوعان من التصرف بناءً على صحة التمسك به كما عليه المشهور والغض عما بنينا عليه من جواز بيع الراهن استقلالاً كما عرفت، فان ما لا يجوز بيع الرهن انما هو البيع الذى يكون كبيع الغاصب بحيث جعل المبيع كغير الرهن ويعامل معه معاملة الملك المطلق لا البيع الذى لا ينافى فى الرهنية بوجه .

والحاصل : أنه ربما يفرق بين فك الرهن وبين اجازة المرتهن ، و الالتزام بالصحة فى الثانى وبالفساد فى الأول وقد أجاب عنه المصنف و تبعه الاستاذ بان مقتضى الصحة فى بيع الراهن العين المرهونة موجود و المانع عن تأثيره انما هو حق المرتهن فاذا ارتفع بالفك فيؤثر المقتضى اثره وفيه أن الاحكام الشرعية خارجة عن باب المقتضى والمانع بل القيودات والشرائط فيها معتبرة فى الموضوع فيدور الحكم مدار وجود الموضوع ، و واجديته تمام الشرائط فاذا لم يتم شىء من شرائطه فلا يترتب الحكم عليه فصحة بيع الرهن انما هى مترتبة على اجتماع كل من الراهن والمرتهن على البيع فان اجتماعا فى ذلك فيصح و اذا استقل كل منهما فى التصرف فيبطل كما هو مقتضى الراهن والمرتهن ممنوعان من التصرف و على هذا

فلو باع الراهن العين المرهونة وقبل اجازة المرتهن فك الرهن باسقاط الدين أو بأدائه فلا يمكن الحكم بصحته لشمول اطلاق الخبر له ما قبل فك وما بعده فيكون باطلا .

وبعبارة أخرى صحته كانت متوقفة على اجازة المرتهن فلم تحصل بل ارتفع موضوعها ومن الواضح أن الخارج عن تحت الخبر انما كان صورة اجتماع الراهن والمرتهن على البيع وأما غيرها فكان داخلا تحت الأطلاق فلا يشملها عموم أحل الله البيع وأوفوا بالعقود ، وغيرهما من العمومات ، فانها وجد قبل الفك لم يكن الشرط فيه موجودا وهو اجازة المرتهن ، وأما بعد الفك فلم يوجد البيع ليكون مشمولا لعموم الوفاء بالعقد ، فافهم .

وأما ما ادعاه المصنف من أنه لا مجال لاستصحاب عدم تأثير البيع للعلم بمناط المستصحب وارتفاعه فالمقام من باب وجوب العمل بالعام من باب استصحاب حكم الخاص كما زعمه المتوهم فانه وان كان متينا بالنسبة الى عدم جريان الاستصحاب لتبدل الموضوع مضافا الى عدم جريانه فى الاحكام الكلية كما حقق فى محله ولكن لا يتم من جهة التمسك بالعام أيضا لما عرفت أن اطلاق الراهن والمرتهن شامل للمورد فيكون مخصصا لعموم العام .

وتحصل أنه اذا باع الراهن العين المرهونة ثم فكّ الرهن فيكون البيع فاسدا فلا مجوز للتصحيح .

ثم بناء على الصحة فهل مقتضى القاعدة هنا ايضا الكشف كالفضولى أو النقل الظاهر هو النقل لما عرفت أن دليل الكشف هو الخبر الوارد فى باب النكاح من أنه تحلف المرأة أنها كانت راضية بالنكاح لو بقى زوجها وتعدينا من ذلك الى كل عقد من جهة القطع بعدم الفرق بينها ، وأما

المقام فلا وجه للتعدى اليه حتى لوجوزنا التعدى الى صورة اجازة المرتهن
اذ ليس هنا اجازة حتى تكشف عن حصول الملكية من الاول وتعد من خبر
النكاح اليه ، بل ليس هنا الاّ الفكّ فلا موجب للكشف فى مقام الاثبات وانما
مقتضى القاعدة هو النقل .

واما بناء على ما ذكرنا من كون الكشف على القاعدة فكك أيضا فأنا
قلنا به من جهة تعلق الاجازة على العقد من الاول من حين الاجازة و
ليس هنا اجازة لتتعلق بالعقد ويكشف عن الملكية من الاول .

ثم لو قلنا بالكشف ايضا فهل يحكم بلزوم العقد من طرف الراهن بحيث
ليس له أن يفسخ العقد أم لا ، فحيث أن المصنف قد قال فى البيع الفضولى
أن الامر بالوفاء بالعقد حكم انحلالى بالنسبة الى كل شخص كما أنه حكم
انحلالى بالنسبة الى كل فلكل من البايع والمشتري أمر بالوفاء بالعقد مستقلا
وعلى هذا فيجب للراهن الوفاء بالعقد كالمشتري الاصيل فلا يجوز له
فسخه ولا ابطاله بالاذن للمرتهن فى البيع .

وفيه أن معنى الوفاء هو الاتمام والانتهاء والوفاء بالعقد هو انتهاءه
ولا يتم ذلك الاّ بعد تحقق العقد والالتزام وهو لا يحصل الا من الطرفين
فالشارع المقدس انما يحكم باتمام العقد وانتهاءه اذا كان العقد حادثا
وامضائه حدوثا ثم يحكم ببقائه بقاء وليس كك اذ الشارع لم يمضى العقد بعد
فكيف يحكم بانتهاءه فانه لا يتم بالتزام البايع فقط وفى المقام لا يتم بالتزام
الراهن فقط بدون رضاية المرتهن وهذا نظير بيع الاصرف والسلم قبل
القبض فهل يتوهم أحد بجواز التمسك بالعمومات قبل القبض وكك مثل
الوقف قبل القبض .

ثم بناء على اللزوم وعدم جواز فسخه فهل يجب للراهن فك الرهن

ليبقى البيع وينتهي الى الآخر أو لا يجب وقد تردد المصنف فى المسألة وقال يمكن أن يقال بوجوب فكّه من مال آخر إذ لا يتم الوفاء بالعقد الثانى إلاّ بذلك فمن باب المقدمة يجب الفكّ ليحصل الوفاء به ، فالوفاء بمقتضى الرهن غير مناف للوفاء بالبيع .

ويمكن أن يقال انه انما يلزم الوفاء بالبيع بمعنى عدم جواز نقضه أو دفع حقوق الغير وسلطنته فلا يجب ولذا لا يجب على من باع مال الغير لنفسه أن يشتريه من ماله ويدفعه اليه بناءً على لزوم العقد بذلك .

والظاهر هو الثانى فان الأمر بالوفاء بالعقد ارشاد الى أنه لا ينقض بالفسخ ولو أراد ان يفسخ فلا يفسخ ، وأما أنه من المحرمات بحيث يكون الوجوب تكليفيًا فلا إذ لا يمكن أن يكون أمر واحد ارشاديا وتكليفيًا معا بحيث يكون أمر واحد متكفلا لجهتين كما هو واضح . لا يخفى وعليه فلا يجب للراهن فكّ الرهن وان قلنا باللزوم مقدمة الاداء والوفاء .

ثم انه لو قلنا بكون الامر بالوفاء تكليفيًا ايضا فلو امتنع فهل يباع عليه لحق المرتهن لاقتضاء الرهن ذلك ، وان لزم من ذلك ابطال بيع الراهن لتقدم حق المرتهن أو يجبر الحاكم الراهن على فكّه من مال آخر جمعًا بين حقى المشتري و المرتهن اللازمين على الراهن البائع وجهان ، كما فى المتن الظاهر هو تقديم حق المرتهن كما هو واضح . وأما مع انحصار المال فى المبيع فلا اشكال فى تقديم حق المرتهن كما هو واضح .

الكلام فى بيع الغررى

قوله : مسألة الثالث من شروط العوضين القدرة على التسليم ، فان

الظاهر الاجماع على اشتراطها فى الجملة .

أقول : ومن جملة شروط العوضين القدرة على التسليم تنقيح مورد البحث هو أن المراد من القدرة على التسليم هو القدرة الفعلية بمعنى التمكن على التسليم عند البيع فلو قدر المشتري على التسليم و لم يقدر البائع على التسليم فيكون البيع صحيحا ولكن كان للمشتري الخيار اذا ليس عليه التسليم ، بل يجب للبائع التسليم وكذا يثبت الخيار للمشتري اذا كان البائع قادرا على التسليم حين البيع ثم طرأ له العجز ، بل يجوز للمشتري طلب الاجرة على الاستفادة فكل ذلك ليس موردا للكلام ، وانما مورد البحث ما كان التعذر من المنتقل عنه والمنتقل اليه معا و مثلوا لذلك ببيع السمك فى الماء والطير فى الهواء ثم لم ينقل الخلاف من العامة والخاصة فى اعتبار هذا الشرط الا أن العامة خالفوا فى بيع الأبق فقالوا بعدم الصحة و لم ينقل الخلاف من الشيعة فى اعتبار هذا الشرط ، الا من الفاضل القطيفى المعاصر للمحقق الثانى .

ثم ان الدليل على اعتبار هذا الشرط وجوه : الاول : قوله (ع) نهى النبى (ص) عن بيع الغرر المشهور بين العامة والخاصة فيقع الكلام تارة فى سند الحديث وأخرى فى دلالة ، أما الاول فلا شبهة فى ضعفه لكونه نبويا الا انه اشتهر الاستدلال به فى المسألة وعليه فان كانت الشهرة مستندة الى الحديث و قلنا بكونها جارية لضعف السند فيها و الا فلا يمكن الاستدلال به واثبات كل من الصغرى والكبرى مشكل جدا .

وأما دلالة على المقصود فغرت تارة يؤخذ متعديا فيكون بمعنى الخديعة والغفلة يقال غره أى خدعه كما فى الصحاح والقاموس وغيرهما ويظهر ذلك من الرواية المروية عن أمير المؤمنين (ع) أنه عمل ما لا يؤمن

معه من الضرر كما فى لسان العرب، ثم حكى المصنف: عن النهاية بعد تفسير الغرة بالكسر بالغفلة أنه نهى عن بيع الغرر وهو ما كان له ظاهر يغرّ المشتري وباطن مجهول وبالجمله أن الظاهر من جملة من أهل اللغة أن الغرر بمعنى الخديعة .

وتارة أخرى يستعمل لازماً فيكون بمعنى الخطر كما فى المصباح و الأساس والمغرب والجمل وفى لسان العرب نسبة الى بعض و ان كان بمعنى الخديعة فيكون النهى تكليفيّاً محضاً ونهياً عن خصوص التغيرير فلا يكون ناظراً الى الجهة الوضعى الا أن المشهور استدلوا به على البطلان وان كان بمعنى الخطر فيكون ناظراً الى الجهة الوضعى فحيث أن تعيين أحد المعنيين غير معلوم فلا يمكن الاستدلال به و العلم الاجمالى بأحدهما لا يفيد لكون كل منهما مشكوكا بالشبهة البدويه وليس بينهما جامع كلى يوجب العلم بالتنجّز .

نعم بناءً على كون الغرر بمعنى الخطر فيستدل به على البطلان و لا يفرق فيه بين ما كان الجهل متعلقاً بحصوله بيد من انتقل اليه أم بصفاته كما أو بصفاته كيفاً كما ذكره المصنف، واما اذا تعلق بأصل الوجود فيكون من باب بيع ما لا يملك فيكون خارجاً عن المقام وربما يقال ان المنساق من الغرر المنهى عنه الخطر من حيث الجهل بصفات المبيع ومقداره لا مطلق الخطر الشامل لتسليمه وعدمه ضرورة حصوله فى بيع الغائب خصوصاً اذا كان فى بحر ونحوه، بل هو أوضح فى بيع الثمار والزرع ونحوهما .

وفيه أولاً : انه ان كان بيع الغائب مما يوثق بحصول المبيع فليس فيه خطر بوجه فان ذلك من قبيل العلم بالحصول ضرورة قيام الاطمينان مقام العلم وكونه علماً ، وان لم يوثق بحصوله فيكون عين المتنازع فيه فلا يكون فيه

امتياز بوجه .

وثانيا : ما ذكره المصنف أن الخطر من حيث حصول المبيع في يد المشتري اعظم من الجهل بصفاته مع العلم بحصوله فلا وجه لتقييد كلام أهل اللغة خصوصا بعد تمثيلهم بالمثاليين المذكورين واحتمال اردتهم ذكر المثاليين لجهالة صفات المبيع لا الجهل بحصوله في يده يدفعه ملاحظة اشتهاار التمثيل بها في كلمات الفقهاء للعجز عن التسليم لا للجهالة بالصفات، هذا مضافا الى استدلال الفريقين من العامة والخاصة بالنبوى المذكور على اعتبار القدرة على التسليم .

وبالجملة لا وجه لهذه الدعوى من العرف واللغة والشرع وفي مقابل هذا القول ما عن الشهيد في القواعد حيث قال الغرر ما كان له ظاهر محبوب وباطن مكروه وشرعا هو جهل الحصول ومجهول الصفة فليس غررا وبينهما عموم وخصوص من وجه فانه مضافا الى اطلاق الرواية أنه ليس للغرر حقيقة شرعية حتى يتعد بها كما لا يخفى ولكن الذي يسهل الخطب أن كون الرواية ناظرا الى الحكم الوضعى محل تأمل ، بل منع كما عرفت ثم انه هل العلم بوجود الخطر كالجهل بالمبيع أم لا ، الظاهر هو الاول لان جهة الفحوى بل من جهة خطيرة المعاملة كما لا يخفى .

الوجه الثانى : ما ذكره شيخنا الاستاذ من أنه لو لم يمكن التسليم و التسلم فهذا المال لا يعتبره العقلاء مالا ولا يترتبون عليه أثرا ولذا مثل الاساطين لفقد هذا الشرط ببيع السمك فى الماء والطير فى الهواء مع عدم رجوعهما الى الحالة التى يمكن اقباضهما وقبضهما .

وفيه أنه على فرض اعتبار المالية فى صحة البيع فهذا الوجه انما يتم فى الجملة أى فيما لا يكون المبيع فى نظر العرف مالا كبيع الطير فى الهواء

و السمكة فى الماء فان العرف لا يراها مالا ، بل ربما يعدونها من المتلف العرفى وأما فيما لم يكن المبيع الذى لا يقدر على تسليمه من التالف كما اذا غصب الغاصب المبيع ولم يكن البايع قادرا على الانقاذ فانه لا يعد ذلك فى العرف تالفا وغير مال ، بل يعدّ مالا كما لا يخفى على أنه لا دليل على اعتبار المالية فى المبيع كما تقدم فى أول البيع .

والكلام فى القدرة على التسليم وتحقيق المقام أن المراد من القدرة على التسليم هى القدرة الفعلية سواء كان القادر على ذلك هو البايع أو المشتري غاية الأمر اذا لم يكن القدرة إلا من المشتري فيكون له الخيار بل جازت له مطالبة الأجرة ومع عدم القدرة الفعلية كان داخلا فى محل البحث انه صحيح أو فاسد ، نعم لو كان البايع أو المشتري قادرا على التسليم أو التسلم ثم صار عاجزا فهو خارج عن محل الكلام ، بل يثبت للمشتري خيار تعذر تسليم المبيع .

ثم انه استدل على البطلان مع العجز عن التسليم بوجوه :-

الاول : قوله (ع) نهى النبى (ص) عن بيع الغرر فتارة يراد منه معنى الخديعة فيكون النهى متمحضا للنهى التكليفى فلا يكون موجبا للفساد و قد ذكر ذلك جملة من أهل اللغة .

وأخرى يراد من الغرر معنى الخطر فيكون النهى ناظرا الى الحكم الوضعى ، وقد ذكر ذلك ايضا جملة من أهل اللغة فحيث لا قرينة على اراد المعنى الثانى فلا يمكن الاستدلال بالنبوى على بطلان البيع الغررى و اعتبار القدرة على التسليم فى المعاملة وان كان صحيحا من حيث السند فان احتمال ارادة الخديعة يوجب منع ظهور النبوى فى الخطر .

نعم استدل المشهور من الخاصة والعامة به على الفساد و دعوى

العلم الاجمالي يكون أحد المعنيين مراداً من النبوى لا يوجب الفساد من جهة تنجيز العلم اذ لا وجه لكونه موجبا للتنجيز فان الخديعة محرمة جزماً من الخارج مح قطع النظر عن ارادة الخديعة من النبوى نظير الغش و التدليس كما تقدم فى المكاسب المحرمة .

ثم انه بناء على ارادة الخطر من الغرر كما استدل المشهور من الفريقين فلا يفرق فيه بينما كان الجهل متعلقاً بالحصول أم بالصفات من حيث الكيفية أم من حيث الكمية فان الجهل بكل منها يوجب الخطر فيكون البيع فاسداً .

وأما الجهل بأصل الوجود فهو خارج عن المقام وانما هو من صغريات بيع ما لا يملك ودعوى اختصاص الغرر بصورة الجهل بالصفات لا وجه لها فان الجهل بالحصول أعظم غرراً من الجهل بالصفات، بل من هذا ما ذكره المشهور من الأمثلة من بيع السمك فى الماء والطير فى الهواء فكأن صورة الجهل بالحصول مما تسالم عليه الكل بكونه موجبا للغرر كما لا وجه لدعوى اختصاصه بالجهل بالصفات لكونه معنى شرعياً للغرر وذلك لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فى ذلك .

ثم ذكر المصنف وكيف كان فلا إشكال فى صحة التمسك لاعتبار القدرة على التسليم بالنبوى المذكور الا أنه أخص من المدعى لان ما يمتنع تسليمه عادة كالغريق فى بحر يمتنع خروجه منه عادة ونحوه ليس فى بيعه خطراً لان الخطر انما يطلقه فى مقام يحتمل السلامة ولو ضعيفا لكن هذا الفرد يكفى من الاستدلال على بطلانه بلزوم السفاهة وكون أكل الثمن فى مقابله أكلاً للمال بالباطل .

وفيه أنه تقدم غير مرة أنه لا دليل على بطلان البيع السفهى وانما

الدليل على بطلان بيع السفينة وأنه تقدم مرارا أيضا أن آية حرمة أكل المال بالباطل ناظرة الى الأسباب واجنبية عن شرائط العوضين .
وأما أصل المطلب أن النبوى وان لم يكن شاملا للمقام الا أن الخطر بمعنى الهلاكه فاذا كان احتمال الهلكة موجبة للفساد وفى صورة العلم بالهلكة أولى بالفساد .

ومن جملة ما يستدل به على اعتبار هذا الشرط النبوى المستفيض لا تتبع ما ليس عندك وذكر المصنف أن كونه عنده لا يراد به الحضور لجواز بيع الغائب والسلف اجماعا فهى كناية لا عن مجرد الملك لأن المناسب حينئذ لفظة اللام ولا عن مجرد السلطنة عليه والقدرة على تسليمه لمنافاته لتمسك العلماء من الخاصة والعامة على عدم جواز بيع العين الشخصية المملوكة للغير ثم شرائها من مالكها خصوصا اذا كان وكيله عنه فى بيعه ولو من نفسه فان السلطنة والقدرة على التسليم حاصلة هنا مع أنه مورد السلطنة التامة الفعلية التى تتوقف على الملك مع كونه تحت اليد حتى كانه عنده وان كان غائبا وبالجمله فمراده أنه لا بد من ارادة المعنى الجامع الأعم من الملك والحضور .

أقول : أما قوله لا يراد به الحضور لجواز بيع الغائب والسلف فالظاهر أن ذكر السلف من سهو القلم فانه بأى معنى يفسر النبوى فالسلف خارج عنه لعدم كونه ملكا وكونه غائبا ايضا .

وأما ارادة الحضور من لفظ عندك فواضح البطلان لما ذكره المصنف من صحة بيع الغائب وأما ارادة الجامع الشامل لعدم الملك وعدم القدرة على التسليم فايضا فاسد لعدم القرنية عليه بل الظاهر من النبوى ارادة الملك ودعوى ان المناسب ذكر اللام حينئذ لا توجب عدم ارادة الملك ، فان من

المتعارف حتى الآن بل في سائر الاسنة استعمال كلمة عند في الملكية و يقال أنه ليس عندى أى لا املكه فلا يمكن الاستدلال بالنبوى على اعتبار هذا الشرط .

وأما ما ذكره من قوله مع أنه مورد الرواية عند الفقهاء بل هو مورد الرواية فانه (ره) ذكر في البيع الفضولى أن العلامة (ره) روى أن الحكيم ابن حزام الدلال سأل عن بيع العين الشخصية مع عدم كونها عنده فقال (عليه السلام) لا تبع ما ليس عندك .

ومن هنا ظهر ما فى كلام المصنف من قوله ، وأما الايراد عليه بدعوى أن المراد به الاشارة الى ما هو المتعارف فى تلك الأزمنة من بيع الشئ الغير المملوك ثم تحصيله بشرائه ونحوه ودفعه الى المشتري فمدفوع بعدم الشاهد على اختصاصه بهذا المورد وليس فى الاخبار المتضمنة لنقل هذا الخبر ما يشهد باختصاصه بهذا المورد .

ووجه البطلان ما عرفت من رواية العلامة فان السائل عنها انما سئل عن خصوص البيع الشخصى الذى ليس عنده ثم يشتريه من الغير فيعطيه اياه .

وبالجملة أن الظاهر من قولهم (ع) لا تبع ما ليس عندك هو نفى الملكية لا نفى الحضور ولا نفى القدرة على التسليم والاستدلال عليه ولا الجامع بين المجموع ثم ذكر المصنف نعم يمكن ان يقال أن غاية ما يدل عليه هذا النبوى ، بل النبوى الاول ايضا فساد البيع بمعنى عدم كونه علة تامة لترتب الأثر المقصود فلا ينافى وقوعه مراعى بانتفاء صفة الغرر وتحقق كونه عنده ، ولو أبيت الا عن ظهور النبويين فى الفساد بمعنى لغوية العقد رأسا ، المنافية لوقوعه مراعى دار الأمر بين ارتكاب خلاف هذا الظاهر وبين اخراج

بيع الرهن وبيع ما يملكه بعد البيع وبيع العبد الجانى عمدا وبيع المجبور لرق او سفه أو فلس فانّ البايع فى هذه الموارد عاجز شرعا من التسليم و لا رجحان لهذه التخصيصات فحينئذ لا مانع عن التزام وقوع بيع كل ما يعجز عن تسليمه مع رجاء التمكن منه مراعى بالتمكن منه فى زمان لا يفوت الانتفاع المعتد به .

وبالجملة فمراده أنه لو التزمنا بدلالة النبويين على فساد البيع من الاول لزم من ذلك التخصيص الاكثر لخروج جملة من الموارد عن تحتها وكونها صحيحة بالاجازة فهما يدلّان على الفساد اذا لم يرتفع الغرر ولم يكن مالكا الى الأبد لا مطلقا .

وفيه أولا أن ظهور قوله نهى النبى عن بيع الغرر هو فساد البيع من الاول من غير أن يكون مرعى بانتفاء الغرر ويكون صحيحا بعده ولا يقاس ذلك ببيع الفضولى وبيع الراهن كما تقدم .

وثانيا أنه لا يلزم التخصيص الاكثر بخروج ثلاثة موارد من تحت الرواية وانما يلزم ذلك اذا كان الخارج بالنسبة الى الباقي كثيرا ، مثلا لو قال المولى أكرم العلماء ، ثم قال لا تكرم زيدا ، ولا تكرم عمروا ، و لا تكرم بكرا ، فلا يلزم من ذلك تخصيص الاكثر ، وانما يلزم ذلك اذا لم يبق تحت العام الا مصداق أو مصداقين .

وثالثا : أن الموارد التى ذكرها المصنف ليست تخصيصا لنهى النبى عن بيع الغرر بل كلها اجنبى عن النبوى وذلك فان بناء الاستدلال على كون الغرر فيه بمعنى الخطر والمهلكة ومن الواضح أنه لا خطر فى شىء من المذكورات فان المشتري اما يرضى بذلك أولا يرضى لعلمه بالحال و مع ذلك أى خطر فى ذلك ومع عدم العلم بالحال يثبت له الخيار كما لا يخفى

وأما ما ذكره من لزوم خروج بيع ما يملكه بعد البيع فهو خارج عما نحن فيه بالكلية وإنما هو بيع باطل لكونه بيعا لما لا يملك فيشملة قوله (ع) لا تبع ما ليس عندك على أن بيع الرهن ليس إلا كسائر البيوع الفضولية غاية الأمر هذا فضولي من المالك الراهن فلا وجه لإخراج خصوص بيع الراهن فقط دون بقية البيوع الفضولية .

وأما النبوى الثانى ففيه أولا أن ظهوره هو أن كون المبيع عندا لبايع من الاول وأنه شرط لصحة البيع من الاول فلا يرتفع الفساد بطروء العندية ، بل هو باق على فساد الى الابد .

وثانيا : أنه لا يلزم من خروج ثلاثة موارد منه تخصيص للاكثر أصلا .
وثالثا : ليس أكثرها تخصيصا للنبوى فضلا عن أن يكون أكثره لكأما بيع العبد الجانى عمدا فلأن ما يتوهم من المانع عن صحة البيع هو تعلق حق الغير به بأن يسترقه أو يقتله ولكنه ليس بمانع وذلك لما تقدم فى المسألة السابقة من أنه لا يشترط فى استيفاء حق الجنائية بقاء الجانى فى ملك من كان مالكا له حين الجنائية فلا مانع من بيعه ومجرد تعلق حق المجنى عليه أو ورثته به لا يوجب عدم نفوذ بيع مولا له لعدم كون البيع مانعا عن استيفاء الحق غاية الأمر يثبت الخيار للمشتري مع الجهل بالحال ، فان كونه جانيا عيب فى العبد وبالجمله بعد ما اعترف المصنف (ره) فى المسألة السابقة بصحة بيع العبد الجانى غاية الأمر يثبت الخيار للمشتري مع الجهل بالحال والآ فلا يشمله قوله (ص) نهى النبى (ص) عن بيع الغررى حتى يكون خروجه تخصيصا .

وأما بيع المحجور لسفه أو رقى أو فلس فان رضى من له البيع على ذلك كالولى والغرماء صح البيع فليس فيه غرر وان لم يرض به فيكون باطلا

من الاول لا من جهة الغرر بل من جهة عدم نفوذ بيعهم بدون اجازة
الولى والغرماء .

وأما الرهن فان قلنا بأن اشتراط القدرة على التسليم لا يشمل التعذر
الشرعى وانما يختص بالتعذر الخارجى فلاشكال فى صحة بيع الراهن
لكون المنع هنا شرعيا وهذا هو الظاهر فان العجز الشرعى وان كان
العجز الخارجى الا أن محط نظر الاساطين فى هذا الشرط هو عدم
القدرة خارجا ولذا يمثلون لما لا يقدر على تسلمه ببيع السمك فى الماء و
الطير فى الهواء ، وان قلنا بشمول التعذر الشرعى فيكون بيع الراهن
داخلا تحت النبوى لكونه من مصاديق بيع ما ليس عنده شرعا فيكون القول
بالصحة فيه كما هو المشهور تخصيصا وعلى هذا فيكون الخارج عنه مصادق
واحد على فرض واحد .

وبالجملة فظهور النبوى فى فساد البيع من الاول ومع القول بالتخصيص
فليس تخصيصا للاكثر على أنه لا تخصيص الا فى فرد واحد وما استدله به
على اعتبار هذا الشرط فى البيع من أن لازم العقد وجوب تسليم لكل من
المتبايعين العوضين الى صاحبه لكن التسليم ليس بممكن فلايصح العقد
فمقتضى القياس الاستثنائى هو فساد العقد مع تعذر التسليم وأجاب
عنه المصنف بأنه ان أريد أن لازم العقد وجوب التسليم وجوبا مطلقا منعنا
الملازمة وان أريد مطلق وجوبه فلاينافى كونه مشروطا بالتمكن كما لو تجدد
العجز بعد العقد .

وفى كلام المصنف مسامحة واضحة فان قوله وجوبا مطلقا لا يستقيم ان
لا معنى للوجوب المطلق سواء تمكن أم لم يتمكن بل التكليف كلها مشروطة
بالقدرة والتمكن والاولى أن يقال انه ان أريد أن لازم العقد وجوب التسليم

وجوباً فعلياً منعنا الملازمة وان اريد مطلق وجوبه فلا ينافي كونه مشروطاً .
ثم قال المصنف وقد يعترض باصالة عدم تقيد الوجوب ثم يدفع
بمعارضته باصالة عدم تقيد البيع بهذا الشرط وفي الاعتراض والمعارضه
نظر واضح .

أقول : لا ربط لهذا الكلام أصلاً اذ عرفت أنه لا معنى لاصالة عدم
تقيد الوجوب بعد ما استحال اطلاقه ضرورة تقيد كل وجوب بحال التمكن
ومع قبول اطلاقه فالاصل يقتضى هنا التقيد فانه مع الشك في الوجوب بدون
حصول القيد يتمسك بالبراءة وايضا مع الغض عن جميع ذلك لوجه لمعارضه
ذلك باصالة عدم تقيد البيع لما عرفت في محله أن مقتضى الاصل في العقود
هو الفساد وكلما يشك في اعتبار قيد فلا بد من اعتباره فتكون النتيجة هو
التقيد .

ومن الوجوه التي استدل بها على اعتبار هذا الشرط هو أن الغرض
من البيع انتفاع كل منهما بما يصير اليه ولا يتم الا بالتسليم .
وفيه ما ذكره المصنف (ره) من منع توقف مطلق الانتفاع على التسليم
لجواز الانتفاع في العبد مثلاً بمثل العتق على أنه يجوز الانتفاع به بعد
التسليم وفي وقت حصوله .

ومن الوجوه أن بذل الثمن على غير المقدور سفه فيكون ممنوعاً وأكله
أكلاً للمال بالباطل وأجاب عنه المصنف بأن بذل المال القليل في مقابل
المال الكثير المحتمل الحصول لا يكون سفهاً .

على أنا ذكرنا كراراً أنه لا دليل على بطلان البيع السفهى وإنما
الدليل على بطلان بيع السفهى ففي البيع السفهى نتمسك بالعمومات ونحكم
بصحته .

وتحصل أن مذكوره المصنف من الوجوه على اعتبار القدرة على التسليم لم يتم شىء منها فلاوجه للحكم بالفساد بل نحكم بالصحة غاية الامر يثبت الخيار للمشتري .

وذكر شيخنا الاستاذ أن الوجه فى اعتبار القدرة على التسليم أن ما تعذر تسليمه ليس بمال فيكون البيع باطلا لذلك لان العقلاء لا يرتبون عليه أثرا ولذا مثل الاساطين لفقد هذا الشرط ببيع السمك فى الماء و الطير فى الهواء مع عدم اعتبار رجوعهما الى الحالة التى يمكن اقباضهما ثم أورد على نفسه بأنه لا يقال لو كان فى هذا النحو من المال قصور فى جهة المالية لزم جريان قاعدة التلف قبل البيع فيه لو فرض كونه حال العقد مثل سائر الاموال ، ثم قبل التسليم صار كذلك ثم أجاب بأنه وان كان هذا المال فى عالم الاعتبار قاصرا عما عليه سائر الاموال الا أنه ليس كالعدم بحيث يعد تالفا وقاعدة كون التلف قبل القبض من مال بايعه تختص بما اذا تلف حقيقة ولا تشمل بما اذا نقصت ماليتة ولذا لو باع الجمد فى الصيف أو الماء فى المفازة ولم يسلمه الا فى مكان نقصت قيمته وضعفت اعتبارية العقلانية لا يلتزمون بانفساخ المعاملة لقاعدة التلف قبل القبض .

وتحقيق المقام أن يقال أن المال الذى يتعذر تسليمه على أقسام :
الاول : أن يكون مع تعذره مما يمكن للمشتري الانتفاع به ، كالعبد الآبق والجارية الآبقة فانه وان كان تعذر تسليمهما لاجل الآبق و لكن يمكن الانتفاع بهما بالعتق ، وعلى هذا فلا يوجب التعذر تسليم خروج المال المتعذر عن المالية وان كان تنقص قيمته لاجل التعذر تسليم فما ذكره من كون التعذر موجبا لزوال المالية لا يتم هنا لا مكان انتفاع المشتري بذلك و على هذا فيصح البيع هنا بمقتضى القاعدة حتى بناء على اعتبار المالية فى البيع .

الثاني: أن لا يمكن الانتفاع به لاحد لا المتباعين ولا غيرهما بحيث
يوجب التعذر لحوقه بالتالف وبالمعدوم فهذا مما لا شبهة في عدم جواز
بيعه حتى بناء على عدم اعتبار المالية في المعاوضة فانه انما لا يعتبر على
هذا المسلك كون المبيع مالا لا غير موجود فانه لم يختلف أحد في اشتراط
الوجود فيه فتكون البيع فاسدا حينئذ وهذا نظير ما اذا صاد طيرا وحشيا
أو غزالا وحشيا أو غيرهما من الحيوانات البرية الغير الأهلية ثم أبق فانه
لا يرجع عادة فيكون في حكم التلف عرفا ولذا لا يصح أن يقال أن فلان
حيوانا في هذا المفاضة وهكذا المال الذي وقع في البحر كالخاتم والدرهم
والدينار ونحو ذلك فان العرف يرى ذلك تالفا ولا يرون في تلك الاموال
اضافة الى ماله بوجه لا اضافة المالية ولا اضافة الملكية ولا اضافة الحقيه و
هذا القسم لا شبهة في عدها من التالف وعلى هذا فلو باع أحد ماله ثم
وقع في البحر قبل القبض او صاد غزالا أو طيرا ثم أبق قبل القبض لا شبهة
في عد ذلك من التالف فتشمل عليه القاعدة المعروفة كل مبيع تلف قبل
القبض فهو من مال بايعه فان ذلك وان لم يكن معدودا من التلف
الحقيقي ولكنه يعد من التلف العرفي .

وبالجملة ما كان يتعذر التسليم ومع ذلك لا يمكن لاحد أن ينتفع به
فيكون عرفا من التالف فلا يبقى فيه اضافة الى المالك أي اضافة كانت فلا
يصح البيع مع هذا التعذر بل يبطل البيع مع طرؤ مثل ذلك التعذر .

الثالث: أن يكون التعذر موجبا لعدم امكان الانتفاع للمتباعين
فقط دون الاشخاص الاخر كما اذا غصب الغاصب دار زيد فجلس فيها
ولكن لا يتمكن زيد عن انقاذها ولا من يريد بيعها منه ولا يمكن لهما أن
ينتفعا بها بوجه الا أن ذلك لا يوجب عدم جواز الانتفاع بأصل الدار و

كونها ساقطة عن المالية بالكلية بحيث لم يرغب اليها أحد ولا ينتفع بها شخص والّا لما غصبها الغاصب، بل لم تنقص قيمة هذه الدار ايضا فكيف بكونها ساقطة عن المالية .

وعلى هذا فما ذكره شيخنا الاستاذ من كون التعذر موجبا عن الخروج عن المالية انما يتم فى الفرض الثانى فقط لا فى غيره من الفروض فلا كلية له وفى هذا الفرض الثانى يبطل البيع حتى مع عدم اعتبار المالية أيضا لعدم وجود المبيع لا من جهة عدم المالية لما عرفت من كونه لاحقا بالتالف فلا تصل النوبة بما ذكره الاستاذ وفى هذا الفرض الثانى ما ذكره المستشكل من لزوم كونه موجبا لبطلان البيع لو طرئه ذلك العارض قبل القبض والقباض هذا ما تقتضيه القاعدة .

وأما بحسب الروايات فقد ورد صحيحا فى المسألة الآتية فى العبد الآبق والجارية الآبقة أنهما يباعان مع الضميمة معللا بأنه لو لم يرجع العبد والامة يقع الثمن فى مقابل الضميمة فان الاستفادة من عموم التعليل هو جواز البيع مع الضميمة مطلقا سواء كان الآبق هو العبد أو الأبل أو غيرهما ويصحّ البيع فى مطلق الشارد كما لا يخفى ولكن المشهور لم يعملوا بالروايات فى غير العبد الآبق والجارية الآبقة ولم يعملوا بعموم التعليل كما هو واضح فتدل الرواية على عدم جواز بيع غير العبد الآبق من الموارد التى يتعذر فيه التسليم بطريق اولى فانه اذا لم يصحّ بيع العبد الآبق منفردا مع جواز الانتفاع به بالعق و فيما لا ينتفع به لا يصحّ بالاولوية .

قوله : ثم ان معاهد الاجماع كما عرفت كون القدرة شرطا .

أقول : قد وقع الخلاف فى أن القدرة على التسليم شرط للبيع أو العجز عنه مانع بعد الفراغ عن أصل الاشتراط وقد أكد الشرطية فى عبارة

الغنية حيث حكم بعد جواز بيع ما لا يمكن فيه التسليم فينتفى المشروط عند انتفاء الشرط ومع ذلك كله فقد استظهر صاحب الجواهر من عبارة الغنية أن العجز مانع لا أن القدرة شرط للبيع وتظهر الثمرة في مورد الشك حيث أنه لو اعتبرت القدرة شرطا لا يجرى الاصل ولو اعتبر العجز مانعا فنتمسك بالأصل ثم ذكر مسألة اختلاف الأصحاب في الضال والضالة وجعله دليلا على أن القدر المتفق عليه ما اذا تحقق العجز .

وقد أشكل عليه المصنف أولا بأن صريح تسالم الفقهاء ومعاهد اجماعهم خصوصا عبارة الغنية المتأكدة بالتصريح بالانتفاء عند الانتفاء هي شرطية القدرة فلاوجه لجعل مانعا عن البيع .

وفيه أنه لا حجية في تسالم الأصحاب واجماعاتهم خصوصا بعد عدم كون هذه التدقيقات مغروسا في أذهان السابقين من أن العجز مانع أو القدرة شرط وكذلك صاحب الغنية فان بنائهم التعبير عن اعتبار القدرة على التسليم في البيع بعبارة ومن البعيد التفاتهم على كون القدرة شرطا أو اعتبار العجز مانعا .

وبالجملة بعد ما لم يكن هذا الاختلاف موجودا فيهم فلاوجه لدعوى الاجماع على احد في الاختلاف على أن الظاهر من قوله (ص) نهى النبي عن بيع الغرر هو كون الغرر مانعا عن البيع فان النهى ارشاد الى المانعية أى أن البيع الغررى ممنوع وخارج عن تحت العمومات الدالة على الصحة واللزوم .

وذكر المصنف ثانيا أن العجز أمر عديمي لأنه عدم القدرة عمن من شأنه صنفا أو نوعا أو جنسا أن يقدر فكيف يكون مانعا من ان المانع هو الأمر الوجودى الذى يلزم من وجوده العدم كان ممنوعا لاجله ويلزم منه انتفائه

فلاوجه لجعل العجز الذى هو الأمر العدمى من قبيل المانع الذى يلزم من وجوده العدم فانه لامعنى لجعل عدم القدرة مانعا الا لجعل عدم القدرة الذى هو وجود القدرة شرطا كما لا يخفى .

وفيه أن الامر العدمى لا يكون مانعا اذا كان يقابل الوجود تقابل السلب والايجاب لكونه عدما محضا وغير ممتاز فضلا عن أن يكون مانعا .
وأما العدم الخاص الذى يقابل الوجود تقابل العدم والملكة فله حظ من الوجود فيمكن أن يعتبر مانعا مثلا للشارع أن يعتبر العجز مانعا عن صلاة الجماعة وأن يعتبر عدم الجهل الذى يقابل العلم تقابل العدم والملكة فى صحة الجماعة بان يكون مانعا عن انعاقدها وهكذا وهكذا فما ذكره المصنف من عدم جعل الأمور العدمى مانعا فهو خلط بين العدم الخاص والعدم المطلق فما نحن فيه من قبيل الاول كما صرح به .

على أن المانع هنا غير ماجرى عليه الاصطلاح فى علم المعقول من المانع ما كان يلزم من وجوده العدم فيجعلون الأمور الوجودية مانعا عن الشئ ومؤثرة فى عدم تحققه وهذا بخلاف الاحكام الشرعية فان المانع فيها ما يعتبر الشئ مانعا عن الحكم الشرعى سواء كان أمرا وجوديا أم أمرا عدميا من غير أن يكون مؤثرا فى عدم تحقق شئ أصلا .

وبالجملة ليس المانع هنا هو المانع المصطلح عليه فى علم المعقول ولا الشرط والمقتضى وسائر ما اصطلاحوا عليه من اجزاء العلّة جاريا على مصطلحهم لأن باب المعقول ليس باب التأثير والتأثر الحقيقى ، بل التأثير فى مجرد الاعتبار فشابه ذلك لذلك فاطلق عليه الفاظة فمعنى كون العجز مانعا خروج صورة العجز عن حكم أوفوا كما أن معنى كون القدرة شرطا خروج ما عدا صورة القدرة عن حكمه كما ذكره المحقق الايروانى .

ثم ذكر المصنف ثالثاً لو سلّم صحة اطلاق المانع على العجز لاثمة
 فى أن القدرة شرط لصحة البيع أو أن العجز مانع عنه وذلك من جهة
 أنه أن كانت الحالة السابقة هى القدرة وشككنا فى تحقق القدرة أو العجز
 فعلاً فنستصحبها وأن كانت الحالة السابقة هو العجز فأيضاً نستصحب
 العجز سواء جعلنا القدرة شرطاً أو العجز مانعاً وإذا شككنا فى أن المراد
 من العجز ما يعمّ التعسّر أم خصوص التعذر أو المراد من العجز العجز
 المستمر أو العجز فى الجملة فاللازم هو التمسك بعمومات الصحة من غير
 فرق بين تسمية القدرة شرطاً أو العجز مانعاً، ثم ذكر أن التردد بين
 شرطية الشيء ومانعيته إنما يصح ويثمر فى الضدين مثل الفسق والعدالة
 لا فمانحن فيه وشبيهه كالعلم والجهل .

ثم ذكر أن الاختلاف الأصحاب فى مقابل مسألة الضال والضالقة ليس
 للشك المالك فى القدرة والعجز ومبنيّاً على كون القدرة شرطاً أو العجز
 مانعاً كما يظهر من أدلتهم على الصحة والفساد، بل بما سيجىء عند
 التعرض بحكمها وذكر حكم ذلك فى مسألة الأبق .

وفيه أنه لا ثمة للنزاع المذكور إذا كان لكل من العجز فقط أو القدرة
 فقط حالة سابقة وأما إذا كان لكل منهما حالة سابقة معاً وكان الشك فى
 التقدم والتأخر أو لم يكن لهما حالة سابقة أصلاً وإن كان هذا فرضاً غير
 معقول أو كان ولكن نسبى فانه حينئذ ان جعلنا القدرة شرطاً فيكون العقد
 محكوماً بالفساد واقعاً لأصالة عدم تحقق الشرط ومحكوماً بالصحة لاصالة عدم
 المانع فلاوجه له لأن لا يفرّق بين الصورتين وبالجملة أن شيئاً من المذكورات
 لا يرد على صاحب الجواهر .

نعم يرد على صاحب الجواهر أن أصالة عدم المانع لا دليل عليها و

ليس حجة أصلاً إلا إذا قلنا بقاعدة المقتضى والمانع .

فنقول ان مقتضى الصحة فى العقد موجود من الملكية والعمومات والمانع مفقود فيؤثر المقتضى أثره فلا يكون النهى عن الغرر موجبا لخروج هذا العقد عن تحت العمومات لعدم احراز المانع ولكنه ذكرنا فى الاصول أنه لا دليل على حجية قاعدة المقتضى والمانع أصلاً .

وبالجملة فكما أن الشرط لا بدّ وان يحرز فى صحة العقد وكذا لا بدّ من احراز عدم المانع لاعتباره فى صحة العقد كالشرط فاصالة عدم المانع ليس من الأصول المسلمة حتى يحرز بها ذلك إلا اذا كان لكل منهما حالة سابقة فان مقتضى الاستصحاب حينئذ هو الحكم بالقدرة أو العجز أو بعدم القدرة وعدم العجز فعلا بوجودهما الاحرازى وأن الشارع حكم بمقتضى الاستصحاب على ذلك فان هذا الاصل لا محذور فى جريانه فانه يكفى فى جريان الاصل كونه ذى أثر شرعى سواء كان نفس المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذى حكم أم لم يكن كما اختاره شيخنا الانصارى فى الاصول وقواه شيخنا الاستاذ وجعلناه موافقا للتحقيق .

نعم هذا مورد ه فى الوجه الثانى على النحو الذى ذكرناه بناء على مسلك صاحب الكفاية من اشتراط كون المستصحب فى الاستصحاب أما حكماً شرعياً أو موضوعاً ذى حكم فلامطرح للاستصحاب هنا لعدم كونه القدرة أو العجز حكماً شرعياً ولا موضوعاً للحكم الشرعى ، بل اما أن القدرة شرط للعقد أو أن العجز مانع عن صحة العقد .

على أنه لا تصل النوبة الى أن القدرة شرط أو أن العجز مانع كما هو واضح ، بل بحكم بطلان العقد للغرر المنهى عنه بيان ذلك أنه بناء على صحة الاستدلال بالنبوى نهى النبى (ص) عن بيع الغرر فانما هو نهى عن

البيع الغررى والبيع الذى فيه خطر وهلاكة ومن الواضح جدا أنه مع الجهل بأن البائع يكون قادرا على التسليم أم لا فيكون البيع غرريا أى بيعا فيه احتمال الخطر والهلاكة فانك عرفت اعتبار الجهل فى مفهوم الغرر فبمجرد احتمال ذلك يكون البيع باطلا لشمول النهى له وخروجه عن تحت العمومات اذ ليس شرط البيع هى القدرة الواقعية أو المانع عنه هو العجز الواقعى ، بل الشرط أو المانع هو احراز القدرة أو احراز العجز كما لا يخفى . وبالجمله لا بد فى صحة العقد من احراز أنه ليس فيه خطر وهلاكة ومن الواضح أن احتمال أن البائع لا يقدر على التسليم فيه من الخطر ما لا يخفى فيكون مشمولا للنهى عن الغرر فيكون فاسدا .

نعم ، اذا كانت الحالة السابقة هى القدرة على التسليم وشككنا فى القدرة والعجز فعلا فنستصحب القدرة على التسليم ان كانت القدرة شرطا أو عدم العجز ان كان العجز مانعا فيه نلغى احتمالا للخلاف ، فكأن الشارع يقول الغى احتمال الخلاف بناء على ما ذهب اليه المصنف فى الاصول و تبعه الاستاذ واختراه من أن الشرط لجريان الاستصحاب كون المستصحب ذى أثر شرعى فلا يلزم كونه أى المستصحب ذى حكم أو حكما شرعيا كما ذهب اليه صاحب الكفاية فإن القدرة ليست موضوعا للحكم ولا انها بنفسها حكم وانما شرط البيع هو احراز القدرة لا لقدرة الواقعية ولذا يصح البيع مع احراز القدرة وان لم يكن فى الواقع قادرا على التسليم .

وبالجمله فما لم يكن هنا ما يحرز به كون العقد خطريا فيحكم بفساده لا طلاق نهى النبى عن بيع الغررى بناء على تماميته والا فلا ومع ذلك لا تصل النوبة الى أن مقتضى القاعدة فى صورة الشك فى كون القدرة شرطا أو العجز مانعا مع عدم الحالة السابقة لكل منهما أى شىء كما هو واضح

ثم انه اذا شككنا فى أن القدرة على التسليم شرط للبيع أو العجز عنه مانع عنه وشككنا ايضا فى أنا قادرين على ذلك أو غير قادرين فتارة يكون الشك فى الشبهة الحكمية والمفهومية واخرى يكون الشك فى الشبهة المصادقية.

أما الاول : فكما اذا شككنا أن القدرة المعتبرة فى تسليم العوضين هى القدرة العقلية او الشرعية أو العرفية أو الأعم وانه لا بد من العلم بالقدرة على التسليم أو يكفى مجرد احتمال القدرة عليه من جميعها ، ففي الحقيقة يرجع الشك الى سعة مفهوم القدرة المعتبرة هنا وضيقة فيكون من صغريات الأقل ، والاكثر ، فنأخذ القدر المتيقن ونجرى البرائة من الزائد عنه كما قرر فى محله .

وأما اذا كانت الشبهة مصادقية بان كان الشك فى كون كل من المتبايعين قادرا على التسليم أو غير قادر عليه ، فح تختلف الحال بالنسبة الى ذلك باختلاف دليل اعتبار القدرة على التسليم بيان ذلك اذا كان دليل الشرط المذكور النبوى المعروف نهى النبى (ص) عن بيع الغرر ، فح لا توجد شبهة مصادقية فى المقام أصلا ، فان مبنى الاستدلال به انما هو أخذ الغرر بمعنى الخطر ومن الواضح جدا أن الخطر يتحقق بمجرد الاحتمال وأن البايع أو المشتري لا يقدر على التسليم اذ الخطر هو الهلاك بمعنى خوف عدم وصول كل من العوضين الى الاخر لا الهلاك بمعنى الانعدام وهذا لا معنى للشبهة المصادقية أصلا ، فان كل من المتعاملين يرى نفسه بأنه بأى كيفية وحالة فانه ان كان جازما على كونه قادرا على التسليم فالشرط متحقق وان كان مترددا فى ذلك ومعه نملا أنه يقدر فلا تحقق للشرط فان الشرط ليس هو التمكن الواقعى ، بل احراز القدرة .

وبعبارة أخرى قد عرفت أن ما هو شرط للبيع ليس إلا احراز القدرة ولو كان العجز مانعا فانما هو احراز العجز واحتماله وأن موضوع الحكم اثباتا ونفيا هو الوصف النفساني دون الامر الواقعي التكويني و عليه فلا يعقل مورد يشك فيه أن الشرط أو المانع موجود أم لا ، بل لابد وأن يلاحظ كل من المتبايعين ما في صقع نفسيهما من الاوصاف النفسانية فان كان كل منهما جازما على القدرة على التسليم فالشرط وعدم عجزهما عن ذلك فالشك متحقق أو المانع مرتفع وان كانا متردّين في ذلك ومحتملين عدم القدرة على التسليم ، فالشرط منتف أو المانع مفقود .

وعلى هذا فلا يفيد جريان الاستصحاب اذا كان الحالة السابقة هي القدرة بحيث يحرز به وجود القدرة وكان يلغى به احتمال عدم القدرة على التسليم كما يلغى به احتمال الخلاف في سائر الموارد بحيث كان الشارع يقول الغى احتمال الخلاف وذلك من جهة أن المستصحب عبارته عن القدرة السابقة والخطر انما يتحقق بمجرد احتمال عدم القدرة على التسليم ، وخوف عدم وصول العوضين الى المتبايعين ومن الواضح جدا أن استصحاب القدرة لا يثبت وصول العوضين بيد المتبايعين ولا يلغى احتمال عدم القدرة على التسليم الذي موجود بالفعل وجدانا الا على القول بالاصل المثبت وبالملازمة العقلية فهو كما ترى .

نعم لو قامت البيئة على ذلك وأن كل منهما قادرين على التسليم فيرتفع بها احتمال عدم القدرة على التسليم تعبدا لكونها من الامارات فهي كما تتكفل على اثبات المعنى المطابق فكك تتكفل ايضا على اثبات اللوازم كما حَقَّق في محله .

ودعوى أن الوصف النفساني اعنى احتمال عدم القدرة على التسليم

الذى به قوام الغرر موجود فى المتبايعين تكويننا والامارة لا يرفعه فلا يفرق فيما ذكر بين الامارة والاستصحاب فانها دعوى جزائية فان الامارة وان لم ترفعها تكويننا ولكن ترفعها تشريعا وتعبدا فهل يتوهم أحد أنه مع قيام الامارة أن موضوع البرائة هو الشك فتجرى فى مقابلها فان مانحن فيما أيضا نظير ذلك ، فان كلها ناظرة الى الاحكام الظاهرية دون الواقعية .

وبالجملة مع كون دليل الشرط هو النبوى فلا نعقل موردا للشبهة المصدقية بوجه من الوجوه كما لا يخفى .

وأما اذا كان المدرك قوله (ص) لا تتبع ما ليس عندك ، فان الكلام فى الشبهات المفهومية هو الكلام الذى تقدم من ان المقام من موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر فنأخذ المقدار المتيقن فتجرى البرائة فى الزائد وأما الشبهة المصدقية فتحقق على هذا فان معنى كون المال عند ما وليس عنده وان كان واضحا على مسلكنا كما تقدم من كون ظهوره عبارة عن الملكية دون الاعم منه ومن القدرة على التسليم ولكن مع التنزيل عن ذلك وأخذ العند بمعنى السلطنة على التسليم ، وعليه فيمكن أن يشك الانسان فى ملكه أنه عنده أو ليس عنده ، كما اذا تولد فرسه أو غنمه أو غيرها من الحيوانات المملوكة له فى غير بلده ، وشك فى أنه هل هو قادر على تسليمه أولا ، لاحتمال كون طريقة أى طريق ذلك البلد مسدودا وهكذا ، وفى هذا الموارد أما التمسك بالعمومات الدالة على صحة المعاملة فلا يجوز لعدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية .

بل ، نقول انه تارة يكون لهذا الفرد المشكوك حالة سابقة معلومة بأن كان قبل زمان قادرا على التسليم أو عاجزا عنه فبناء على كون القدرة شرطا فيستصحب القدرة على التسليم ، فبناء على كون العجز مانعا فيستصحب

عدم العجز، ومع كون الحالة السابقة هو العجز فاما يستصحب عدم القدرة ان كانت هي شرطاً أو يستصحب عدم العجز أن كان هو مانعاً فلا يرد على هذا، ما تقدم من الاشكال في جريان الأصل من كونه مثبتاً فان عنوان عدم السلطنة على التسليم وايصال العوضين تحت يد كل من المتبايعين أمر مستصحب، فيمكن اثباته بالاستصحاب كما لا يخفى، فيحرز به أنه قادر على التسليم، وكذا الحال لو قامت البيئة على القدرة على التسليم.

وأما اذا لم تقم البيئة على ذلك أو كان لكل من القدرة والعجز حالة سابقة ولكن اشتبه كل منهما على الآخر ولم يعلم السابق منهما أو لم يكن لشيء منهما حالة سابقة فهل يمكن الالتزام بصحة البيع هنا أو لا يمكن.

فنقول اما اذا كان لكل منهما حالة سابقة فاشتبهها فلا شبهة في تعارض الاصلين وتساقطهما فيحكم بالفساد لعدم جواز التمسك بالعموم لان الفرض أن المورد من الشبهات المصادقية فلا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية.

وأما اذا لم تكن لهما حالة سابقة كما اذا تولد للبائع حيوان فلا يدرى أنه قادر على التسليم أو غير قادر عليه أو مات أبوه فانتقل المال اليه وقد باع متاعاً من فلان فلا يدرى الوارث أنه كان قادراً على التسليم أو لم يكن أو باع نفسه شيئاً ونسى أنه حين البيع كان قادراً عليه أو لم يكن ففي جميع ذلك بعد الفراغ عن تحقيق معنى القدرة على التسليم ومفهومه بحيث لا يشك في المفهوم ولا يرجع الشك اليه بانه هل تصدق القدرة على احتمال القدرة على التسليم أو لا، وهكذا.

فنقول انا قد ذكرنا في الأصول الضابطة الكلية في دوران الامر بين شرطية أحد الضدين ومناعية الآخر كما اذا شككنا أن العدالة شرط

للجماعة أو الفسق مانع عنها وهكذا فى الموارد الاخر وكما اذا شككنا ايضا أن العدالة شرط لوجوب اكرام العلماء أو الفسق مانع عنه مع عدم الحالة السابقة فيهما فهل الضابطة هنا هو اجراء اصاله عدم العدالة التومنع تحقق الشرط أو اجراء اصاله عدم الضد الآخر وتفرع عدم المانع عليه ، فثمرة نزاع كون أحد الضدين شرطاً أو كون الاخر مانعاً هو ذلك فبناءً على كون أحد هما شرطاً ففي المثال بأن تكون العدالة شرطاً للاكرام والجماعة فبإصاله تحقق الشرط أو بإصاله البرائة عن الواجب مع الشك فى الشرط فنحكم بعدم الوجوب وفساد المشروط .

وأما لو كان الضد الاخر مانعاً وان لم يكن لإصاله عدم المانع أساس صحيح الاّ ما ذكرناه من قاعدة المقتضى والمانع ولكن ذكرنا فى محلّه أنه يمكن نفى الضد الآخر بعدم الأزلى بناءً على جريانه كما هو الحق ، ففي المثال المتقدم أن كونه عالماً محرز بالوجدان فعدم كونه فاسقاً زمان نحزره بالأصل فليتم الموضوع المركب من الوجدان والأصل فيتربط عليه الحكم ولكن الأصل النافى للضد الآخر هو العدم المحمولى لعدم وجود الفسق دون العدم الأزلى نعم فى مثل القرشية ونحوها تجرى أصالة عدم الأزلى .

وبالجملة قد حققنا فى محلّه أن الضابطة فى ذلك هو نفى الضد الآخر اما بإصاله العدم المحمولى أو بإصاله العدم الأزلى فيحكم بصحة العمل الذى قد اعتبر ذلك الضد فيه من حيث العدم .

ولكن لا يجرى ذلك فى المقام وذلك لانا اذا شككنا فى أن البائع قادر أو عاجز يستصحب عجزه السابق مثلاً وأما العدم المحمولى الذى يشك فى استمراره فى أول وجود المعروض كالقرشية ومخالفة الشرط للكتاب ونحو ذلك فلا استصحاب غير جارٍ الآبفاد ليس التامة ولا أثر له لكونه مثبتاً

لا حراز النعتية .

وبالجملة ففي تقابل العدم والملكة الذى من صغرياته ما نحن فيه لما عرفت من كونه التقابل بين القدرة والعجز هو تقابل العدم والملكتاية الامر ان العدم هو الذى من شأنه الوجود وليس له رايحة الوجودية أزيد من ذلك لا يجرى هذا الضابطة والنزاع المذكور، بل لا بد من الالتزام بشرطية القدرة فيكون البيع ح فاسدا وذلك لان العجز امر عدمى غير قابل لأن يكون مانعا اذا المانع هو الأمر الوجودى الذى يمنع عن تأثير المقتضى والعدم ليس له ذلك فلا يمكن اجراء أصالة عدم العجز و رفع المانع بذلك الأصل ، بل العجز ليس الآدما الذى هو مفاد الاصل فليس مفاد الأصل أزيد من ذلك .

نعم لو ترتب على هذا الامر العدمى عنوان بسيط و كان العنوان البسيط المنتزع من ذلك الأمر العدمى موضوعا للحكم لجرى هذا الاصل ايضا كالعمى ان ليس هو صرف عدم البصر بل هو عنوان بسيط فيكون بذلك العنوان موضوعا للحكم فيمكن نفي ذلك العنوان الذى هو نحو من الوجود باصالة العدم الأزلى .

ولكن هذا ايضا لا يجرى فى المقام ان لا دليل على كون العجز مانعا عن البيع الآ قوله (ص) لا تبع ما ليس عندك كما هو المفروض و من الواضح أن عنوان ما ليس عندك ليس الآأمر عدميا غاية الأمر عدما من شأنه الوجود أى عدم ملكة فهو بنفسه مانع عن البيع لكونه مأخوذا فى لسان الدليل لا عنوان آخر بسيط منتزع عنه فاذا ليس مفاد الأصل الآ نفي عنوان ما ليس عندك الذى هو عدم فلا يوجب ذلك رفع عنوان بسيط حتى يقال أن الأصل أوجب رفع الضد الاخر الذى كان مانعا كما لا يخفى .

وبالجملة فلاد ليل يدل على كون العنوان البسيط المنتزع من العجز ومن عنوان ما ليس عندك موضوعا للحكم حتى باعتباره تجرى الضابط: المذكورة فى المقام فافهم .

قوله : ثم ان العبرة فى الشرط المذكور انما هو زمان استحقا التسليم أقول : قد عرفت أن المدرك لاعتبار القدرة على التسليم قوله (ص) نهى النبى (ص) عن بيع الغرر بناء على كونه بمعنى الخطر وقوله (ص) لا تبع ما ليس عندك ، بناء على تفسيره بمعنى عدم السلطة على التصرف والتسليم وأنما يتوقف الاستدلال بهما على المقصود على مقدمات ثلاث : المقدمة الاولى : أن يكون المتعاملين مالكين على المبيع والتمن و غير المالك ليس مخاطبا بهذا الخطاب كالفضولى ونحوه فلا يشملان لغيره بل لخصوص المالك .

المقدمة الثانية : أن يكون الغرر فعليا فان ففعلية الحكم بفعلية الموضوع فالغرر الشأنى لا يكون مؤثرا فى بطلان العقد .
المقدمة الثالثة : أن يكون مخاطبا بالتسليم وأمورا به وفيما ليس أمر بالتسليم فلا مورد للنبويين .

ويتفرع على ذلك فروع مهمة : -

الفرع الاول : أنه لو كان المبيع تحت يد المشتري ولم يقدر البائع على أخذه منه ولا على التصرف منه ولكن يقبل الغاصب بيعه منه فيجوز أن يبيعه فلا يعتبر التسليم هنا فان اعتبار القدرة هنا ليس من باب الموضوعية بل من جهة الطريقية ووصول العوضين الى المتعاملين ومن المعلوم أن التمن هنا تحت سلطة المشتري فاعتبار التسليم تحصيل للحاصل لكونه موجودا عنده فلا يشمل النبويان على ذلك .

أما دليل نفى الغرر فمن جهة أنه ليس هنا خطر بوجه لوجود المبيع تحت يد المشتري فأى خطر هنا فانه لو كان انما هو من جهة الجهل بوصوله الى المشتري فالمفروض أنه حاصل عنده واعتباره ثانياً - تحصيل للحاصل .

وأما النهى عن بيع ما ليس عنده فقد عرفت أن كونه دليلاً لهذا الشرط من جهة كون العند بمعنى السلطنة على التصرف والتسليم ومن الواضح أنه يعتبر فيما من شأنه أن يسلم الى المشتري .

وأما فيما لا يلزم التسليم فيه فلا مثلاً لو قال المولى لعبده لا تشتري من السوق ما لا تقدر على حمله فان مناسبة الحكم والموضوع تقتضى أن ما يلزم حمله الى البيت منهى عن شرائه فلا يعم ما لا يحمل على البيت فلا يمكن أن يقال أنه لا يجوز للعبد اشتراء العقار ومال التجارة وغيرهما ما لا يلزم حملها على البيت بمجرد النهى المذكور، بل لو كان هنا عموم متمسك به كما اذا أمره بالمعاملة والبيع والشراء قبل النهى المذكور .

ففى المقام أن مناسبة الحكم والموضوع يقتضى أن النهى عن بيع ما ليس عنده من جهة عدم القدرة على التسليم وفيما لا يعتبر فيه لتسليم حتى لو لم يكن هذا النهى ايضاً فلا يشمل ذلك، بل يمتنع بعمومات صحة البيع .

الفرع الثانى : ان بيع العبد الا بق ممن ينعقد عليه خارج عما نحن فيه فلا يعتبر فيه القدرة على التسليم فانه ينعقد بمجرد البيع فلا يبقى مجال للتسليم فليس هذا البيع بغيرى ليبطل ولا من قبيل بيع ما ليس عنده لما عرفت أن المراد من ذلك ما يكون التسليم معتبراً فيه ولا مجال هنا لاعتبار التسليم لانصراف النبوى عن مثل ذلك، فانه سواء كان هنا ما يدل على

اعتبار التسليم أم لم يكن فالتسليم غير معتبر هنا .

وربما يقال بكون بيع العبد ممن ينعتق عليه باطلا لتحقق الغرر و عدم كون البائع قادرا على التسليم المعتبر فى البيع فيكون من قبيل بيع ما ليس عنده ايضا ، فان اعتبار الشارع حرية المبيع وكونه منعتقا بمجرد البيع خارج عن ما نحن فيه ، بل لابد أن نلاحظ المبيع مع قطع النظر عن حكم الشارع ومن الواضح جدا أن هذا البيع أى بيع العبد الآبق ممن ينعتق عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع بانعتقاه بيع خطرى غررى ومن بيع ما ليس عنده فلا يصح ذلك ايضا .

وفيه أنه ليس هنا غرر بالفعل الذى هو موضوع الحكم فعلا فان هذه القضية أى قضية نهى النبى (ص) عن بيع الغرر قضية حقيقة منحلة الى قضايا متعددة أى كلما تحقق غرر فيكون البيع باطلا فى المقام أن البيع غير غررى ففرضه بأنه لولا حكم الشارع بالانعتاق فيكون البيع غرريا أجنبى عن المقام لأنه غرر شأنى فالغرر الشأنى ليس موضوعا للحكم أما قوله (ص) لا تبع ما ليس عندك ، فقد عرفت أنه لا يحتاج ذلك الى التسليم فعلا فلا وجه لملاحظته بأنه لو لم يكن حكم الشارع بالانعتاق لكان من قبيل بيع ما ليس عنده كما هو واضح .

وبالجملة أن كلا النبويين لا يشملان بيع العبد الآبق ممن ينعتق عليه أما النهى عن بيع الغرر فلعدم الغرر الفعلى فيكون النهى منتفيا لكونه تابعا لفعلية الموضوع بحسب القضية الحقيقية فلا غرر فعلى فى بيع العبد نعم فالغرر شأنى مع قطع النظر عن حكم الشارع ولكنه ليس موضوعا .

وأما النهى عن بيع ما ليس عنده فقد عرفت عدم اعتبار التسليم هنا مع قطع النظر عن هذا النهى أيضا فان القدر على التسليم ليست لها موضوعية

فى الحكم وانما هى معتبرة من باب الطريقة الى التسليم ووصول المبيع الى المشتري والتمن الى البايع ومن الواضح أن هذا فيما كان للتسليم فائدة فليس له فائدة هنا بوجه حتى يجبر عليه .

ومن هنا ظهر حكم الفرع الثالث أيضا وهو ما لم يستحق التسليم بمجرد العقد لا شرط تأخير مدّة فانه أى البايع وكذا المشتري فيما اذا اشترط تأخير الثمن ليس مخاطبا بالتسليم قبل حلول الوقت وليس فيه غرر بوجه و لا أنه من قبيل بيع ما ليس عنده والّا للزم بطلان البيع الغائب لوجود الجهل فيه أو بيع من كان جاهلا باحكام البيع لان مجرد وجود الجهل من دون كونه منجرا الى الغرر لا يوجب البطلان فان الاكثر والغالب فيه تأخير التسليم ومع ذلك لم يستشكل أحد فى ذلك .

ثم ان المصنف قد رتب على ذلك صحّة بيع الفضولى بدعوى عدم استحقاق التسليم فيه الا بعد اجازة المالك فلا يعتبر القدرة على التسليم قبلها ثم استشكل فى ذلك على الكشف من حيث انه لازم من طرف الاصيل فيتحقق الغرر بالنسبة اليه اذا انتقل اليه ما لم يقدر على تحصيله .

ثم قال : نعم هو حسن فى الفضولى من الطرفين ومثله بيع الرهن قبل اجازة المرتهن أو فكه .

أقول : لا وجه لما ذكره من أصل ترتب الفضولى على ما نحن فيه و لا للاشكال فيه فيما اذا قلنا بالكشف محل .

أما أصل الترتب فلخروج الفضولى عن محل الكلام بالمرّة لأنه فضولى محض فاجنبى عن طرف العقد، بل ليس له الا ايجاد المعاملة ، و بعده جميع الخصوصيات راجعة الى المالكين أو الوكيلين أو الوليين من حيث التسليم والتسلّم والاجازة والرد فلا مجال لابطال البيع هنا من جهة النهى

عن الغرر ولا من جهة بيع ما ليس عنده والّا كان من الاول أن يحكم ببطلان الفضولى من جهة كونه من قبيل بيع ما ليس عنده، والسرفى ذلك هو أنه ليس بايعا حقيقيا ولا مشتريا حقيقيا حتى يخاطب بخطاب النهى عن بيع ما ليس عنده لما ذكرنا من جملة شرائط التمسك به أن يكون مالكا للمبيع فالفضولى ليس بمالك للعوضين فلا يكون داخلا لما نحن فيه بوجه .
و أما الاشكال فقد عرفت خروج الفضولى عن محل الكلام وأما بالنسبة الى الأصل فان اجازة الاخر الذى كان البيع فضوليا من قبله فلا شبهة فى صحة البيع وعدم كونه غرريا ومن قبيل بيع ما ليس عنده وان لم يجز الآخر البيع فيكون فاسدا فلا محلّ أيضا للتمسك بالنبوين فان بطلانهم مستند الى عدم الاجازة لا الى غررية البيع وكونه من بيع ما ليس عنده .

وأما ما ذكره بقوله ومثله بيع الرهن قبل اجازة المرتهاين أو فكه .

ففيه أنه قد ذكرنا سابقا أنه ان عمّنا العجز الى العجز الشرعى فيكون ذلك خارجا عن بيع الغررى عن تحت النبوين بالتخصيص بأنه أى الراهن مالكا للعين ومخاطب بالتسليم والغرر فعلى ومع ذلك عاجز عن التسليم فمقتضى القاعدة هو بطلان البيع ولكن خرجنا عنها بالدليل الخاص وهو وان لم يكن موجودا بعنوان خاص ولكن استفدنا بطلانه من الأخبار الواردة فى نكاح العبد معلّلا بأنه لم يعص الله وانما عصى سيده بدعوى عدم الخصوصية لبيع العبد، بل الغرض أن عصيان الغير فى حقه اذا لم يستلزم عصيان الخالق لا يوجب البطلان .

وأما اذا لم نعمّ العجز الى العجز الشرعى فلا شبهة فى صحة بيع الراهن لعدم كونه خطريا ليشمله قوله (ص) نهى النبى عن بيع الغرر غاية الأمر يكون للمشتري خيار الفسخ ولا أنه من قبيل بيع ما ليس عنده ليشمله

النبي الآخر نهى النبي (ص) عن بيع ما ليس عنده لكونه في الخارج قادرا على التسليم .

وبالجملة فعلى كل تقدير سواء كان بيع الراهن مشمولا للنبيين أو غير مشمول فلا مجال للاشكال به على ما نحن فيه و إخراجهم عن المقام كالفضولي ، ثم انه ظهر مما ذكرناه حكم عقد الرهن .

فانه بعد حصول التسليم لا موضوع لوجوبه قبله لا عقد فان الاقباض و التسلم في هذا العقد من الشرائط فبتحقيقها لا غرر ولا بيع ما ليس عنده و بعدم تحققها تفسد المعاملة فلا موضوع للغرر .

انتهى كلامنا الى كون التسليم شرطا و مقوما للبيع فنقول ذكر المصنف أن القبض والتسليم في بيع الصرف والسلم من شروط تأثير العقد لا من أحكامه فلا يلزم الغرر ولو تعذر الشرط بعد العقد رجع ذلك الى تعذر الشرط فلا يلزم منه البطلان حتى مع العلم بالتعذر اذ لا يلزم احراز الشروط المتأخرة والعلـم بتحقيقها .

والوجه في ذلك ما أفاده من أن القبض هنا مثل الاجازة في العقد الفضولي على النقل من حيث عدم تمام النقل الا بالاجازة فكك لا يتم العقد هنا الا بالقبض أو من النقل بناء على الكشف فان الاجازة اذا كانت جزء الناقل في العقد الفضولي مع حصول النقل من حين العقد فالقبض أولى بان يكون جزء للناقل اذ لم يقل أحد بكون القبض كاشفا في بيع الصرف والسلم .

وبالجملة فالاعتبار على القدرة على التسليم بعد تمامية العقد لا فيما لم يتم ، ولهذا لم يعتبرها أحد في الموجب قبل لحوق القبول به ولا يقدر كونه عاجزا قبل القبول اذا علم بتجدد القدرة بعده وفي المقام أيضا اذا

حصل المبيع فى يد المشتري صح البيع بلاشبهة ثم قال وكك الكلام فى عقد الرهن فان اشتراط القدرة على التسليم فيه بنا على اشتراط القبض انما هو من حيث اشتراط القبض فلا يجب احرازه حين الرهن ولا العلم بتحقيقه بعده فلو رهن فيتعذر تسليمه ثم اتفق حصوله فى يد المرتهن اثر العقد اثره .
 واشكل عليه شيخنا الاستاذ بما حصل كلامه بأنه لا فرق بين عقد الصرف والسلم والرهن وسائر العقود لأن القبض وان كان شرطاً فى هذه العقود الثلاثة دون غيرها الا أنه ليس جزءاً للسبب الناقل وليس حكمه حكم القبول كما ذكره المصنف وانما هو شرط للملكية فى باب الصرف والسلم وأما الالتزام والالتزام العقدى فقد تحقق بنفس العقد ولذا اختار المشهور وجوب التقابض كما سيأتى فى خيار المجلس .

ثم ذكر فى صدر كلامه بمحاصله من أنه لا وجه لقياس الصرف والسلم وعقد الرهن وغيرها مما يشترط فيه تأخير التسليم بالعقد الفضولى فان اشتراط تأخير الثمن مدة معينة بحيث لا يجب التسليم مدة مع تمامية أركان العقد من جهة الاشتراط فيدخل تحت ضابط الخيارات الزمانية وهذا بخلاف العقد الفضولى فان التسليم لا يجب لا للفضولى ولا لغيره ، أما للفضولى لعدم ارتباط العقد به كما ذكرناه من أن شرط وجوب التسليم انما كونه مالكا فالفضولى غير مخاطب بالتسليم وأما المالك لعدم استناد العقد اليه قبل الاجازة فلا وجه لقياس الاجازة بالقبض ونحوه ومحصل كلامه يرجع الى المطلبين .

أحدهما : انكار قياس الاجازة فى الفضولى بمسألة القبض اذ القبض فى العقود الثلاثة من الشرائط والاجازة من الاسباب المقومة قبل تمامية أركان العقد ، والثانى وجوب التقابض ، ثم ذكر نعم لو كان القبض جزءاً للعقد

كما هو المحتمل في عقد الرهن فالعجز عن التسليم لا أثر له ، لانه بعد حصول التسليم لا اثر له وقبله لا عقد .

أقول : أما ما أفاده من عدم صحة قياس الاجازة بالقبض فمتين جدا لما عرفت من أن القدرة على التسليم ليست معتبرة في العقد الفضولي أما بالنسبة الى الفضولي فلكونه اجنبيا عن العقد وأما بالنسبة الى الأصيل فلعدم تحقق العقد وتمايمته الا بعد الاجازة لكونها جزءا مقوما للعقد و الفرض ان الاجازة لم تتحقق بعد العقد وهذا بخلاف ما يعتبر فيه القبض فان العقد أى الالتزام والالتزام قد تم من المتعاقدين ، وانما القبض من شرائط الملكية في الصرف والسلم فهذا كله لا شبهة فيه .

وأما ما أفاده من كون القبض واجبا في بيع الصرف والسلم فلا يمكن المساعدة عليه فما أفاده المصنف بحسب المدعى صحيح ولكن ما أفاده من دليله من قياس القبض بالاجازة ليس بصحيح ، كما عرفت ، بل الوجه في عدم وجوب التسليم والقبض في الصرف والسلم هو أن دليل وجوب القبض أما الملكية الحاصلة بالعقد كما يقوله الأكثر أو الأمر بوجوب الوفاء بالعقد .

أما الاول فهي مشروطة بالقبض والاقباض فما لم يحصل التقابض لم يحصل الملكية فضلا عن أن يجب الاقباض لكونه ملكا للغير فلا يكون محكوما بوجوب الدفع ما لم يتم شرط الملكية كما لا يخفى .

وأما وجوب الوفاء بالعقد ففيه أولا : أنه يجب الوفاء بالعقد في غير العقود الفاسدة ، أى العقود التي حصلت شرائط الصحة وأمضاه الشارع وأما فيما كانت فاسدة فلا وجه للتمسك به فبيع الصرف والسلم مع قطع النظر عن القبض ليس بصحيح فكيف يجوز التمسك بأوفوا بالعقود .

وأما ثانيا : ان دليل الوفاء انما بوجوب لزوم العقد لكونه ارشادا

الى أنه لا ينحل وأما وجوب التسليم فهو من الأحكام المترتبة عليه ، بعد تحقق العقد فلا يمكن اثباته بأوفوا بالعقود كما لا يخفى ، وهذا واضح جدا والعجب من شيخنا الاستاذ حيث استدل على وجوب القبض بقوله (عليه السلام) اذا نرى الحائط فانز معه وذلك فانه ناظر الى أن بقاء البيع مشروط بعدم التفريق ويتحقق القبض والاقباض فلا دلالة فيها على الوجوب وايجاد موضوع وجوب الوفاء بالعقد وايجاد موضوع الملكية كما لا يخفى ، بحيث أنه اذا اراد البايع ان يمشى يجب للمشتري ايضا ذلك مثلا اذا كان احد الطرفين معاملة الصرف والسلم المجتهد فزى البايع الحائط فلا بد أن ينز آية الله على الحائط .

وبالجملة أن العقود الثلاثة الصرف والسلم والرهن ، فالقبض فيها من الشرائط فان تحقق تم العقد فلا غرر بوجه لعدم كون المعاملة بعد القبض والاقباض خطيرة ولا من بيع ما ليس عنده ، وان لم يحصل القبض والاقباض فأیضا ليس هنا غرر وبيع ما ليس عنده لفساد المعاملة بعدم تحقق القبض .

قوله : ثم ان الخلاف فى أصل المسألة لم يظهر الا من الفاضل القطيفى .

أقول : هو المعاصر للمحقق الثانى ، وقد حكى عنه أنه قال فى إيضاح النافع أن القدرة على التسليم من مصالح المشتري فقط ، لا أنها شرط فى أصل صحة البيع فلو قدر على التسليم صح البيع وان لم يكن البايع قادرا عليه ، بل لو رضى بالابتياع مع علمه بعدم تمكن البايع من التسليم جاز و ينتقل اليه ولا يرجع على البايع لعدم القدرة ، نعم اذا لم يكن المبيع من شأنه ان يقبض عرفا لم يصح المعاوضة عليه بالبيع لانه فى معنى أكل المال بالباطل .

أقول : هذا الفاضل وان أجاد فى أصل المسألة لما ذكرنا من عدم الدليل على اعتبار القدرة على التسليم فى البيع، ولكن لا يمكن المساعدة عليه فى الكبرى الكلية التى أفادها من أن المشتري لو رضى بالابتياح مع علمه بعدم تمكن البايح من التسليم جاز ذلك، لأن هذه الكبرى منقوضة ببيع العبد الآبق مع الضمنية حيث ورد النص بعدم صحة بيعه بدون الضمنية حتى مع رضى المشتري، بل يحكم ببطلانه كما لا يخفى .

قوله : ثم ان الظاهر كما اعترف به بعض الاساطين أن القدرة على التسليم ليست مقصودة بالاشتراط الا بالتبع .

أقول : قد عرفت فيما تقدم أن القدرة بما هى لست لها موضوعية، بل الغرض من اشتراطها فى البيع بناء على وصول العوضين الى المتبايعين وعلى هذا فلو قدر المشتري على التسليم دون البايح كفى فى الصحة كما هو المشهور مثلاً لو وقع عباء أحد فى الكوفة على الشط فهو لا يقدر على السباحة وباعه من شخص يقدر عليها بانه ح صح البيع لحصول الغرض فلا يضر عدم قدرة البايح على السباحة وكك لو لم يقدر كل من المتبايعين على التسليم والتسلم ولكن يوثق بحصوله فى يد المشتري للاطمينان عليه ، كالطيور التى تذهب صباحاً وترجع مساءً فان العادة قاضية برجوعها وأن لم يقدر المتبايعين على الأخذ بدون الرجوع .

وعن نهاية الاحكام احتمال عدم بسبب انتفاء القدرة فى الحال على التسليم فان عود الطائر غير موثوق به لعدم العقل له لبيعته على الرجوع .

وفيه أولاً : أنه لو كان له عقل لما رجع الى الحبس اصلاً فعدم العقل باعته الى الرجوع .

و ثانيا : أنه لا وجه لبطلان بيعه حتى مع اعتبار القدرة على التسليم فان دليل الاشتراط انما هو نهى النبى عن بيع الغرر وقوله (ص) لا تبع ما ليس عندك فكلا الوجهين لا يشملان المورد أما النهى عن بيع الغرر فلانه لا خطر فى المقام ، فانه انما يتحقق مع عدم بذل العوض أو العوض بحيث يذهب مال أحد هما هدرًا وليس كك هنا فانه يطمئن بالرجوع فان رجع فيأخذ المثل وان لم يرجع فيأخذ الثمن ، وفسد البيع فأى خطري توجه على المعاملة .

وأما قوله (ص) لا تبع ما ليس عندك ، أى لا تقدر على التسلب منه بناءً على كون العند بمعنى الجامع دون الملكية فلعدم صدقه هنا أيضا فانه مع الاطمئنان بالرجوع لا يصدق أنه من موارد بيع ما ليس عنده ، والآ لما صحّ بيع الغائب أصلا .

ثم لو تعذر التسليم والتسليم الآ بعد مدة فان كانت هذه المدة مما يتسامح فيها كساعة أو ساعتين أو يوم أو يومين فلا اشكال فى الصحة كما اذا باع جوهرًا وكان فى صندوق مقفل وكان المفتاح عند شخص لا يحضر الآ بعد ساعة أو يوم ونحوهما ، فان هذه المدة مما يتسامح عرفا فلا يصدق على هذه المعاملة انها غررية لعدم الخطر هنا بوجه بحيث يذهب مال المشتري هدرًا و صار معدوما ، بل يحصل له بعد مدة قليلة ، و الفرض أنهما عالمان بخصوصيات العوضين لئلا يكون جهل من جهة أخرى .

وكك ليس هذا من قبيل بيع ما لا يتسلط على تسليمه لأن الفرض أنه قادر عليه كما لا يخفى والنبوى ينصرف عن مثل ذلك .

ولو تعذر التسليم بناءً على كونه شرط فى البيع الآ بعد مدة ، لا يتسامح فيها كسنة أو أزيد فهي على قسمين ، الاول : أن يكون المدة

مضبوطة ومقدّرة والثاني أن لا تكون مضبوطة .

أما الاول : فتارة يكون المتبايعان عالمين بالحال وأخرى يكونان جاهلين بالحال فعلى الاول فجعل المصنف فيه وجهان ولم يبين ما هو الاقوى في نظره ، ولكن الظاهر هو الصحة بناء على اعتبار القدرة على التسليم في البيع وذلك لأن دليل الاعتبار اما دليل نفي الغرر في البيع فهو لا يشمل المقام فانه بمعنى ، الخطر والخطر بمعنى احتمال الهالك في صورة العلم بالواقع والتعذر الى مدّ تعيّنه كقدوم الحاج ونحوه فلا خطر بوجه اذ هو متقوم بالجهل والغفلة على ما ذكره المصنف والمشتري انما أقدم عليه مع العلم بالحال فأى خطر هنا وأما النهى عن بيع ما ليس عنده فلانه مع العلم أقدم عليه فالمقام في قوة اشتراط تأخير التسليم لفرض علم المتبايعين بالحال ومع ذلك فلا يكون عدم القدرة على التسليم الى المدة المضبوطة مضرًا في البيع كما لا يضرّ مع اشتراط التأخير كما لا يخفى .

وبالجفلة أن البيع هنا صحيح بلا شبهة وأما في صورة الجهل بالمدة المذكورة فذكر المصنف صحّة البيع مع الخيار للمشتري لفوات منفعة العين في المدة المذكورة .

ولكن الظاهر هو عدم الصحة وذلك فان كلا الدليلين أى النبويين شاملان للمقام أما النبوى الاول فلتحقق الغرر أى الخطر فان عدم وصول المبيع مثلاً الى المشتري في هذه المدّة وانتفاء المنافع كسنة خطر على المشتري فيكون من أوضح موارد بيع الغرر فيفسد بناء على اعتبار الشرط وكون النبوى دليلاً في المقام وأما النبوى الثانى فلان البائع غير مسلط على التسليم في هذه المدّة فيكون هو أيضاً شاملاً للمورد ولا يقاس ذلك بصورة العلم فانه وان كان ايضاً غير قادر على التسليم في المدة ولكنه قلنا

بخروجه عن تحته من جهة كونه فى قوة الاشتراط أى اشتراط تأخير المثلن
فلا يضر بالصحة وهذا بخلاف المقام .

وعلى هذا فلاوجه لما زعمه المصنف من كون المعاملتقى صورة الجهل
صحيحة مع كون المشتري على خيار فيه .

ومن هنا ظهر حكم صورة كون المدة مجهولة وغير مضبوطة وهذا كبيع
العبد المنفذ الى هند لقضاء حاجة لا يعلم وقت رجوعه فلاوجه لما ذكره
المصنف هنا من الاشكال كما لا وجه لما جعله من الفرق بين هذه الصور
حيث استشكل فى صحة البيع وصورة الجهل بالمدة مع كونها مضبوطة حيث
حكم بالصحة مع الخيار .

قوله : ثم ان الشرط هى القدرة المعلومة للمتبايعين لان الغرر لا
يندفع بمجرد القدرة الواقعية .

أقول : الصور المتصورة فى المقام اربعة علم المتبايعين بالقدرة مع
وجود القدرة الواقعية ، وعلمهما بالعجز مع العجز عن التسليم فى الواقع
وعلمهما بعدم القدرة مع وجود القدرة فى الواقع وعلمهما مع عدم القدرة فى الواقع .
أما الصورة الاولى : فلاشبهة فى الصحة لوجود القدرة على التسليم
فى الواقع وعلمهما فلا غرر ولا أنه من بيع ما ليس عنده .

و . أما الصورة الثانية فلاشبهة فى عدم صحته لكونها من أوضح أفراد
الغرر المنهى عن البيع ومن قبيل بيع ما ليس عنده ، وانما الكلام فى صورتين
الاخيرتين .

أما الثالثة فهى ما كان المتبايعان عالمين بعدم القدرة ولكن كان
فى الواقع عاجزين عن التسليم أو احدهما عاجزا عنه وعلى ان دليل الاعتبار
هو دليل نفي الغرر فلاشبهة فى فساد المعاملة اذ الغرر هو الخطر و

الخطر بمعنى احتمال الخطر فهو موجود في المتبايعين أو في أحدهما بالوجدان فهو ليس تابعا بالواقع، وقد عرفت أن المصنف قال باعتبار الجهل والغفلة في مفهوم الغرر فهو متحقق فيما نحن فيه، كما لا يخفى فتكون المعاملة خطيرة فتبطل، وإن كان الدليل هو النهي عن بيع ما ليس عنده فلا يحكم بفساد المعاملة لعدم شموله لما نحن فيه، فانه ليس من بيع ما ليس عنده، بل هو مسلط على التسليم وقادر عليه غاية الأمر غير ملتفت بذلك.

وأما إذا كانا في الظاهر عالمين بالقدره وكانا في الواقع غير قادرين أو أحدهما قادر والاخر غير قادر، فالظاهر فساد المعاملة على كلا الدليلين فانه إن كان الدليل هو نفي الغرر فلا شبهة في كون المعاملة غررية وذلك فإن المتبايعين وإن كانا عالمين بالقدره على التسليم وكان مقتضى ذلك الحكم بعدم الغرر لما عرفت من اعتبار الجهل في مفهوم الغرر ولكن عرفت سابقا أن احتمال الخطر والهلاكة ليس موضوعا للحكم بحيث يكون فساد المعاملة وعدمها دائرا مدار احتمال الخطر وعدم احتماله، بل أخذه في لسان الدليل من باب كفاية الشارع بادن مرتبنا للغرر لأنما أي الاحتمال تمام الموضوع في المقام فلامحالف فيكون الاحتمال طريقا إلى الواقع وبما أنه طريقا إليه يكون موردا للحكم ومن هنا قلنا فيما تقدم أنه مع قطع بالهلاك فيثبت الغرر بالاولوية فانه إذا ثبت الغرر باحتمال الهلاك ففسدت المعاملة باحتمال الهلاك وفي صور القطع بالهلاك فالولى بالفساد مع أنه لو كان موضوع الحكم هو الاحتمال لما كان وجه لتسرية الحكم إلى القطع بالهلاك لعدم أخذ في لسان الدليل وأما النبوى الثانى أعنى النهي عن بيع ما ليس عنده فهو أيضا شامل للمقام فانه غير قادر على التسليم وإن كان عالما به في الظاهر إلا أنه جهل مركب فلا يفيد بوجه فتكون المعاملة فاسدة.

قوله: ولو باع ما يعتقد التمكن فتيين عجزه في زمان البيع.

أقول : ذكر المصنف أنه لو باع احد ما يعتقد تمكن من تسليمه كالساعة ونحوها وتبين عجزه في زمان البيع ولكن تجددت قدرته بعد البيع صح وان لم يتجدد يبطل ولم يستدل على ذلك بشيء .

والظاهر أنه لا وجه لهذا الكلام ولا يترقب صدوره من المصنف (ره) وذلك لأنه ان كان النظر بدليل نفى الغرر حال العقد وبعدم القدرة على التسليم كك فلاشبهة في فساد البيع فانه حين التحقق كان غرريا لغوات مقدار من المنافع عنه في المدة التي كان عاجزا على التسليم لما عرفت من كون الاحتمال طريقا الى الواقع وكان هو أيضا في الواقع غير قادر فلا يحدية العلم بالقدرة حال العقد لكونه جهلا وكك أنه ليس قادرا على التسليم بانه علمه بذلك في الظاهر لا يوجب قدرة على التسليم مع كونه جهلا مركبا وتجدد القدرة بعد زمان لا يوجب انقلاب العقد الفاسد الى الصحيح لان الشيء لا ينقلب عما هو عليه .

وان كان النظر الى العلم بالقدرة في الظاهر وقلنا بكونه مجزيا في البيع من غير توجه الى الواقع وأنه يحصل به القدرة على التسليم فلا شبهة في صحة المعاملة وكيف كان لا نرى وجهها للتفصيل في المقام كما لا يخفى فافهم .

وبعبارة أخرى ان كان النظر في هذا الفرع الى الظاهر فلا شبهة في تحقق الشرط فيكون البيع صحيحا وان كان النظر الى الواقع فلا شبهة في عدم تحقق الشرط فيكون العقد باطلا من غير فرق بين كون الدليل أي من النبويين كما لا يخفى

قوله : ثم لا اشكال في اعتبار قدرة العائد اذا كان مالكا .

أقول : قد عرفت بما لا مزيد عليه أن المعتبر في البيع هو العلم

بالقدرة على التسليم وأن المانع عنه هو احتمال العجز عن التسليم وإنما كان القطع بالعجز عن التسليم مانعا من باب الأولوية والفحوى لا بدلالة النبوى منطوقا لعدم الغرر فى صرة العلم بالعجز .

وأما الكلام فيما إذا كان البيع صادرا عن غير المالك بأن كان وكىلا عنه فى ذلك فهو تارة يكون وكىلا فى اجراء العقد فقط فلا يعتبر فيمقدرته على التسليم ولا أن عجزه مانع عن البيع، بل هو وكيل فى العقد و اجراء الصيغة فقط، بل لا يعتبر علمه بخصوصيات المبيع كما لا يعتبر فى النكاح أن يعرف الزوجين وفى الطلاق لا يعتبر علمه بالخصوصيات بل يجرى الصيغة بدلا عن الموكل بلا احتياج الى شىء أصلا وإنما الشرائط كلها معتبرة فى العوضين والناكح والمنكوح والمطلق والمطلقة والحاصل لا عبرة بقدره للعائد وعجزه كما لا عبرة بعلمه وجهله بشرائط طلاق زوجة موكله .

وبالجملة أن مجرى العقد ليس له إلا التصدى والمباشرة باجراء صيغة العقد فقط وأما الزائد عن ذلك فلا يرجع اليه أصلا .

وأما الوكيل المفوض فلا شبهة فى كفاية قدرته لعدم الغرر مع ذلك وعدم كون بيعه من بيع ما ليس عنده وأما كفاية قدرة موكله مع عجز الوكيل فهو وجهان، والظاهر هو كفايته وذلك من جهة أن القدرة وإن كانت معتبرة فى العاقد وكان الوكيل عاجزا عنه ولكن الوكيل حيث كان بدلا تنزيلا للموكل وفى منزلته كفى قدرة الموكل فى صحة اعتبار الشرط المذكور فى العقد ومن لو عرض للوكيل شىء وصار عاجزا عن اتها الشرائط المعتبرة فى المعاملة أو فى افعاله الآخر لكان الوكيل مسؤولا فى ذلك ويراجع اليه فى تتميم هذا الشرط .

نعم يعتبر فى ذلك علم المشتري بقدره الموكل على التسليم والّا

فتكون المعاملة غررية لما عرفت من أن الغرر بمعنى الخطر وهو متحقق مع جهل المشتري بقدرة الموكل على التسليم مع كونه عالما بعجز الوكيل إلا أن يكون الدليل على الاعتبار منحصرًا بنهى النبی (ص) عن بيع ما ليس عنده فإنه حينئذ يحكم بصحة لعدم صدق بيع ما ليس عنده على ذلك مع قدرة الموكل على التسليم فإن البيع بيع واحد له ولو كيله وما لو كيله له ومن هنا ظهر أن ما فى كلام شيخنا الاستاذ من الحكم بالصحة من غير فرق بين علم المشتري على قدرة الموكل وجهله بها فى غير محله .

وربما يقال بتقييد الحكم بالكفاية بما اذا رضى المشتري بتسليم الموكل و رضى المالك برجوع المشتري عليه فبدونهما لا يمكن الالتزام بالصحة وأن الأمر مفوض الى الوكيل وبعبارة أخرى أن المعتبر فى المعاملة اعتبار قدرة المتبايعين على التسليم وهما الوكيل من قبل البائع والمشتري وبما أن الوكيل بدلا تنزيلي للموكل فيكفى قدرته أيضا فى صحة البيع ولكن لا مطلقا ، بل اذا رضى المشتري أن يرجع الى الموكل و رضى الموكل أن يرجع المشتري اليه والا فلا وجه للصحة إذ للمشتري أن يقول بانى ما عاملت مع المالك وانما عاملت معك ، وأنت المخاطب بالتسليم وهكذا للمالك أن يتكلم بمثل ذلك .

ثم رتب على ذلك رجحان الحكم بالبطلان فى الفضولى لأن التسليم المعتبر من العاقد غير ممكن قبل الاجازة لكونه أجنبيا عن العقد وانما هو فضولى محض واسمه مطابق مع المسمى وأما قدرة المالك فانما تؤثر لو بنى العقد عليها وكان المالك را ضيا برجوع المشتري اليه وكان المشتري را ضيا بالرجوع الى المالك وحصل التراض منهما على العقد حال البيع لعدم كفاية قدرة الآذن فى صحة بيع المأذون الا مع الشرط المذكور كما لا يخفى

والفرض أنه لم يتحقق في الفضولي والبناء على القدرة الوتعية غير مفيد اذ الشرط هى القدرة المعلومة .

و الحاصل أنه يعتبر فى صحة بيع الفضولى رضاية المشتري برجوعه الى المالك ورضاية المالك برجوع المشتري اليه ، وقدرة البايع على التسليم ، اما الشرط الاول فغير متحقق لعدم البناء على ذلك واما الشرط الثانى فكذلك أيضا اذ . لعدم كون الفضولى قادرا على ذلك لخروجه عن حدود العقد وقدرة المالك لم تنفع لعدم كونها مؤثرة فى ذلك ، بل تؤثر مع البناء المذكور .

وبعبارة أخرى ان القدرة قبل الاجازة لم توجد وبعدها ان وجدت لم تنفع ، والحاصل أنه أنكر صحة الفضولى بهذا الاشكال المختصر .

ثم أورد على نفسه بأنه يمكن الوثوق بقدرة الفضولى على التسليم بأن يحصل رضاية المالك على ذلك لعدم رد المالك كلامه لصداقة بينهما وأنه لا يخرج عن رأيه فتحقق للفضولى بذلك قدرة على التسليم حال العقد .

ثم أجاب عنه بوجهين ، أولا : بأن هذا الفرض يخرج الفضولى عن كونه فضوليا لمصاحبة الاذن للبيع غاية الأمر انما يكون حصول ذلك بالفحوى وشاهد الحال فلا يتوقف صحته على الاجازة

وثانيا : بأنه لو سلمنا بقاءه على الصفة وظاهر أن القائلين بصحة الفضولى لا يقصرون الحكم على هذا الفرض .

وقال المصنف : وفيما ذكره من مبنى مسألة الفضولى ثم تفريع الفضولى ثم فى الاعتراض الذى ذكره ثم فى الجواب عنه أولا وثانيا تأمل ، بل نظر فتدبر .

اما ما ذكره من مبنى مسألة الفضولى من اعتبار رضا كل من الموكل

والمشتري فى الرجوع الى الآخر فاسد فى نفس هذه المسألة لعدم الدليل عليه وانما المانع عن صحة البيع هو الغرر وعجز البائع عن التسليم ومن الواضح أنه يكفى قدرة المالك على التسليم مع رضا المشتري بها كما عرفت لعدم الغرر ولا كونه من بيع ما ليس عنده ومع ذلك فاعتبار أمر آخر هنا وهو رضى كل من المالك الموكل والمشتري بالرجوع الى الآخر تحزنا الى الغيب وقد عرفت ان قدرة الموكل يكفى فى صحة بيع الوكيل لكونه نازلا منزلة الموكل وأن فعله فعل الموكل كما لا يخفى .

وعلى تقدير تسليم الاشكال فى بيع الوكيل فلا تسلم كونه مبنى بطلان بيع الفضول وتفريعه عليه وذلك لما عرفت من خروج الفضولى عن حد والبيع وانما هو فضولى محض فلا وجه لاعتبار قدرته على التسليم فى البيع وأن اعتبار قدرته عليه كاعتبار قدرة الجار على ذلك وأن حاله حال الوكيل فى اجراء الصيغة ، بل اسوء منه فهل يتوهم أحد اعتبار قدرته مجرى العقد على التسليم فى صحة العقد والحاصل أن الفضولى خارج عن باب العجز عن التسليم تخصصاً وهو اسوء حالا من الوكيل فى اجراء الصيغة الذى لا شبهة فى أن قدرته وعجزه لا أثر له فانه لا يرتبط به العقد حتى يكون عجزه موجبا لبطلان العقد كما هو واضح والحاصل بناء على صحة المبنى فلا وجه للتفريع .

وأما الاعتراض فلو سلمنا المبنى و سلمنا أيضا تفريع بطلان الفضولى عليه ولكن الاعتراض الذى أورده على نفسه لا وجه له مع قطع النظر عما أجابه عن الاعتراض وذلك أولا ما عرفت من كون الفضولى خارجا عن العقد وأن البيع انما يكون أما لغوا محضا مع عدم الاجازة أو بيعا للمالك مع الاجازة فالمناط فى القدرة المعتبرة فى صحة العقد هو قدرة المالك المجيز لا قدرة

شخص آخر وان اعتبار قدرة الفضولي في ذلك كاعتبار قدرة الأجانب في ذلك العقد .

وثانيا : أن مجرد وثوق الفضولي بارتضاء المالك لا يوجب قدرة الفضولي على التسليم المعتبر حال العقد والذي اعتبرناه في المبني ، ثم رتب عليه التفريع هو رضا كل من الموكل والمشتري بالرجوع الى الآخر ، وليس في البين رضا من المشتري بتسليم المجيز ولا رضا من المالك بالرجوع المشتري اليه فلا محل لهذا الاعتراض .

وعلى تقدير ورود الاعتراض فجوابه أولا بخروجه على هذا عن الفضولي غير تمام لما عرفت سابقا من عدم كفاية الرضاء المقارن في خروج العقد عن الفضولية بل لا بد في الخروج من الاذن السابق أو الاجازة اللاحقة أو الوكالة .

وعلى تقدير الكفاية فليس هنا رضا المقارن أيضا لعدم كون المالك راضيا بذلك بالفعل بل الفضولي يتثق من نفسه بالمالك يرض بذلك ولا يخرج عن رأيه ومن الواضح أنه أمر متأخر لا فعلى كما لا يخفى .

وأما الجواب الثاني بأنه على تقدير التمامية لا يعم جميع افسراد الفضولي وكونه أخص من المدعى فلا يرد عليه اعتراض فلا وجه لنظر المصنف في جميع ذلك وقوله وفي جوابه أولا وثانيا .

ولعله نظرا في غير الجواب الثاني ومراد ثم في الجواب أولا وثانيا رجوع النظر الى الجواب أيضا وان كان بعضه تعاما والله العالم .

الكلام فى بيع الابق

قوله :مسألة لا يجوز بيع الابق منفردا على المشهور بين علمائنا .
أقول :يقع الكلام فى هذه المسألة فى امور ثلاثة ، الاول : أنه ذكر
المصنف فى آخر الكلام أنى الغرر المنفى فى حديث نفى الغرر كما تقدم هو
ما كان غررا فى نفسه عرفا مع قطع النظر عن الاحكام الشرعية الثابتة للبيع و
لذا قوينا فيما سلف جريان نفى الغرر فى البيع المشروط تأثيره شرعا
بالتسليم وحاصل كلامه ان الغرر أمر عرفى كلما تحقق فيوجب فسادا لمعاملة
للنهي عن بيع الغررى كما هو الحال فى سائر القضايا الحقيقية ، وان لم
يتحقق فلا يترتب عليه الحكم ، وأما الاحكام الشرعية فغير منوط به ولا يقال
أن هذا غرر مع لحاظ حكم الشارع فى الموضوع الفلانى أو ليس بغرر مع
لحاظ الحكم الفلانى .

ورتب على ذلك بطلان البيع مراعى بالتسليم على خلاف الشهيد فى
اللمعة حيث استقرب الصحة وقال ان تسلّم قبل مدة لا يفوت الانتفاع المعتقد
به صح البيع ولزم والّا تخير المشتري بين الفسخ والامضاء وأفاد
المصنف فى وجه البطلان أن ثبوت الخيار حكم شرعى عارض للبيع الصحيح
الذى فرض فيه العجز عن تسليم المبيع فلا يندفع به الغرر الثابت عرفا فى
البيع الذى يوجب بطلانه .

وكذلك رتب عليه بطلان بيع الضال والمجهود والمغضوب ونحوهما
بدعوى أنه غررى فى نظر العرف فحكم الشارع بانفساخ العقد بالتلف
الرافع للغرر لا يرفع الغرر العرفى لما عرفت من عدم لحاظ الغرر مع الاحكام
الشرعية كما لا يخفى .

أقول أن الغرر وإن كان من المفاهيم العرفية وأمره تحت نظر العرف كسائر المفاهيم العرفية إلا أن تطبيقه على المصاديق ليس منوطاً بنظرهم وعليه فإذا حكم الشارع في مورد بعدم الغرر أو بوجوده فلا محذور فيه ولا يقال أن العرف لا يراه غرراً كما هو كذا في كثير من الموارد كنفى الربا بين الوالد والولد ونفى الشك في كثير الشك وهكذا .

وعلى هذا فلا مانع من الحكم بصحة البيع مراعى بالتسليم نظير بيع السلم فإنه إن كان البائع قادراً على التسليم إلى رأس المدة فيحكم بالصحة فلا خطر وإن لم يقدر على تسليمه وأيضاً لا غرر لكونه باطلاً من أصله .

وبالجملة فحكم الشارع بالانفساخ مع تعذر التسليم الذي هو في حكم التلف قبل القبض رافع للغرر فلا وجه لما أفاده المصنف من كون الغرر أمراً عرفياً غير مربوط بحكم الشارع وغير ملحوظ معه .

وبعبارة أخرى عدم القدر على التسليم هنا كتلف المبيع قبل القبض في سائر الموارد فكما أنه ليس غرراً في الثاني وكذلك في الأول كما لا يخفى . وأما بيع المحجود والضال والمغصوب فإن كان تسليمها مرجوعاً في مدة مضبوطة فلا شبهة في صحة المعاملة لعدم الغرر فيها بناءً على تمامية دليل نفى الغرر وح إذا تمت المدة فإن حصل تمكن فيها وإلا فيحكم بالبطلان للانفساخ فأيضاً لا غرر وتوهم غررية البيع في مدة عدم الوصول إلى المبيع فاسد لاقدام المشتري في ذلك الوقت على الضرر .

وكذلك الكلام إذا كان مشكوك الحصول للمتبايعين إلى مدة معينة و لكن في المدة يكون أمره منجزاً فإنه إما يرجع قطعاً أو لا يرجع قطعاً فعلى كل حال لا غرر فيه فإنه إن حصل صح البيع فلا خطر وإن لم يحصل فيبطل

البيع أيضا فلا خطر .

بل الامر ك فى صورة علم المتبايعين بعدم الرجوع و لكن الى مدة معينة ثم بعد ذلك فاما يرجع قطعا أو لا يرجع قطعا ، وكذلك لو علم بعدم الوصول اليه ولكن كان نظرا للمشتري من الاشتراء الانتفاع بعقده فانه يصح مع العلم بعدم الرجوع لعدم الغرر ومن هنا لم يستشكل احد فى صحة بيع العبد العريض من جهة كونه غرريا لعدم العلم به برئته وموته وذلك لأنه يجوز الانتفاع به ما لم يمت بالعقود فلا غرر نعم اذا لم يعلم حصول التمكّن اليه فى مدة مجهولة فلا يعلم أنه يتمكن منه فى مدة قليلة أو كثيرة بحيث دار الامر بين الاقل والاكثر فيحكم بالبطلان لدليل نفى الغرر بناء على تماميته فان انتفاء المنفعة فى مدة لا يعلم أنها أى مقدار خطر على المشتري .
ومن هنا يعلم أن ما ذهب اليه الشهيد فى اللعنة من صحة البيع فيها اذا باع مراعى بالتسليم وجيه جدا .

الأمر الثانى أن مسألة بيع عبد الآبق لا يرتبط بمسألة الغرر ، فان الدليل على عدم جواز بيع العبد الآبق هو النص والآ فربما ليس فيه غرر أصلا لجواز الانتفاع به بالعقود وعلى هذا فلا وجه لتعليل عدم جواز بيعه بأنه مع اليأس عن الظفر به بمنزلة التالف ومع احتماله بيع غررى منفى جماعا نصا وفتوى .

و بالجمله لا يجوز بيع العبد الآبق منفردا مطلقا للنص ، خلافا للاسكا فى على ما نسب اليه من تجويزه مبيعه اذا يقدر عليه المشتري أو يضمنه البائع .

وكيف كان فمسألة عدم جواز البيع مجهول للغرر ومسألة عدم جواز بيع العبد الآبق مسألتان لا يرتبط احدهما بالآخر ولا وجه لتعليل بطلان بيع الآبق

بطلان البيع الغررى كما لا يخفى .

وعلى هذا لا تنافى فى كلامى الشهيد فى اللعة والعلامة فى التذكرة قال الشهيد فى اللعة لا يجوز جعل العبد الآبق مثمنا و جزم به ثم تردد فى جعله ثمنا وان قرب اخيرا المنع مع الانفراد ثم حكم بجواز بيع الضال والموجود وقال العلامة فى التذكرة نظير ذلك حيث ادعى أولا الاجماع على اشتراط القدرة على التسليم ليخرج البيع عن كونه بيع غررى ثم قال والمشهور بين علمائنا المنع من بيع الآبق منفردا ، وقال بعض علمائنا بالجواز وحكاه عن بعض العامة أيضا ثم ذكر الضال ولم يحتمل فيه الآجواز البيع منفردا أو اشتراط الضميمة ، وذكر المصنف (ره) فان التنافى بين هذه الفقرات الثلاث ، ظاهر والتوجيه يحتاج الى تأمل .

ووجه التنافى عنده أنه لا يجتمع دعوى الاجماع على اشتراط القدرة على تسليم ليخرج البيع عن كونه بيع غررى مع دعوى الشهرة على عدم جواز بيع الآبق منفردا مع أنه أيضا غررى فلا بد من دعوى الاجماع عليه وكك لا يجتمع ذلك مع دعوى جواز بيع الضال مع أنه مثل الآبق والحاصل أن الضال مثل الآبق فلا بد من دعوى الشهرة على عدم جواز بيعيهما وبيع الآبق غررى فلا بد من دعوى الاجماع على بطلان بيعه أيضا .

أقول : وقد ظهر مما ذكرنا من الفرق بين المسألتين عدم التنافى بين جميع هذه الفروع أصلا فان حكم الشهيد ببطلان بيع الآبق و جعله مثمنا لورود النص فيه و تردده فى الثمن من جهة احتمال اختصاصه بالثمن كما هو الظاهر من النص لا يجوز اشتراء العبد الآبق وحكمه بجواز بيع الضال جزما فلخروجه عن مورد النص قطعاً لعدم وروده فيه أصلا وكك

دعوى العلامة الاجماع وانما هو فى بيع الغرر الذى هو غير بيع العبد الآبق ودعوى الشهرة فى بيع العبد الآبق وتجوز البيع فى الضال الخارج عنهما جزما هو واضح فلا تنافى ومن هنا ظهر الاشكال ما فى حكم المصنف بعدم جواز جعل العبد الآبق ثمننا كما لا يجوز جعله ثمننا لا اشتراكها فى الأدلة .

نعم يمكن استفاد عدم جواز من التعليل بقوله (ع) ان لم يقدر المشتري عليه فكان ما أخذه مكان ما نقده فانه يشمل الثمن أيضا كما أنه يشمل الضال أيضا .

الأمر الثالث اذا اعتبرنا القدر على التسليم فى البيع فهل يلحق به الصلح ، وجوه ، الاول : عدم الاعتبار مطلقا لكونه مبنيا على المساهلة و التوسعة فلا يضر فيه الجهل بالعوضين على أن دليل الغرر مخصوص بالبيع فلا يجرى فى غيره .

الثانى : اعتبار الشرط المذكور فى الصلح ، بل فى جميع العقود المعاوضة فدليل نفي الغرر وان ورد فى البيع ولكنه لا خصوصية فيه حتى أن الفقهاء يستدلون به فى غير المعاوضات كالوكالة فضلا عن العقود المعاوضة كالاجارة والجعالة والمزرعة وغيرها ، بل أرسل العلامة فى كرهه على ما نسب اليه المصنف فى الخيارات أنه نهى عن الغرر .

الثالث : التفصيل بينما يكون البناء فيه على التسامح كما فى الصلح المحاباتى فيحكم بعدم اعتبار الشرط المذكور فيه لعدم الغرر فيه بعدما كان الغرر ا يصل العمال الى المصالح له وعدم كون اخذ العوض محط نظر أصلا فلو صالح جميع أمواله لزيد فى مقابل درهم وكان فيه فرس شارد لا يضر بصحة الصلح لعدم الغرر فيه اصلا وبين ما لم يكن كك كما هو المرسوم

فى السوق كثيرا حيث يعاملون بلسان الصلح فى معاوضاتهم و هو فى الحقيقة بيع بلسان الصلح وقد اعتبروا الشرط المذكور هنا لكونه بيعا فان البيع هو مبادلة مال بمال وهو صادق عليه كما تقدم فى أول البيع .

أقول : ان كان مدرك الاشتراط الاجماع على الاشتراط وعدم جواز بيع ما لا يقدر البايع على تسليمه فلا يجرى فى غير البيع ، فانه دليل لبى فلا بد من أخذ المقدار المتيقن وهو البيع وان كان دليله هو نفي الغرر أولا تبع ما ليس عندك فيجرى ذلك فى القسم الثانى من الصلح ، لعدم الخصوصية البيع ، فان الفرض هو نفي الغرر وله خصوصية لا للبيع على ان القسم الثانى من الصلح بيع لانه تبادل بين الشيئين وهو صادق عليه ، فان نتيجة التبادل بين الشيئين الذى هو حصول المال للمتعاضين حاصل هنا أيضا .

ولكن قد عرفت عدم تمامية دليل نفي الغرر لضعف السند وعدم تمامية لا تبع ما ليس عندك من جهة عدم تمامية دلالة فلا يبقى دليل على اعتبار الشرط المذكور فى البيع فضلا عن الصلح وعلى هذا فلا بد من التكلم فى مسألة العبد الآبق الذى ورد فيه نص حتى نلاحظ أنه يمكن استفادة حكم غير العبد الآبق من ذلك أم لا ، والّا لما كان لخصوص هذه المسألة ثمة عملية فعلا ، واما بناء على المشهور من تمامية اعتبار الشرط بدليل نفي الغرر فبيع العبد الآبق مع الضميمة تخصيص ، فنقول أنه لا شبهة فى عدم جواز بيع العبد الآبق منفردا لورود النص عليه ، والّا مع الضميمة خلافا لمجموع العامة فانهم منعوا عن ذلك فبيعه مع الضميمة تخصيص لعدم جواز بيع ما لا يقدر على تسليمه على مسلك المشهور ، فان مقتضى القاعدة بطلان البيع ولو جعل مجهول الحصول جزء المبيع لأن جعل جزء من الثمن مقابل المجهول غررى .

وأما على مسلكنا فالحكم الثابت على جواز بيع الآبق مع الضميمة من الاول مضيق فيكون عدم جواز بيعه بدون الضميمة تخصيصا للعمومات وقد ورد روايتان تدلان على عدم جواز بيع العبد الآبق بدون الضميمة .

الاولى صحيحة (١) رفاة، قال : قلت لابی الحسن (ع) ا يصلح لى أن اشترى من القوم الجارية الآبقة واعطهم الثمن واطلبها أنا ، قال : لا يصلح شرائها الا ان تشتري منهم ثوبا أو متاعا فنقول اشترى منكم جاريتمك فلانة وهذا المتاع بكذا وكذا درهما فان ذلك جائز .

فهذه الرواية مختص بالبيع والرواية الثانية موثقة (٢) سماعة ، فهى أوسع منها عن أبي عبد الله (ع) فى الرجل قد يشتري العبد وهو آبق عن أهله قال : لا يصلح الا أن يشتري معه شيئا فيقول أشترى منك هذا الشيء و عبدك بكذا وكذا درهما ، فان لم يقدر على العبد كان الذى نقده فيما اشترى معه فان ذيل الرواية من التعليل لا يختص بالبيع، بل يجرى فى غيره أيضا كما لا يخفى .

فمقتضى الروايتين أن بيع العبد الآبق منفردا لا يجوز مع أن فيه نفعا وهو الانتفاع به بالعتق وأما غير العبد الآبق فلا يجوز بيعه بدون الضميمة بطريق أولى ، اذا تعذر التسليم فيه لعدم النفع لفيكون الروايتان دليلا على اعتبار القدرة على التسليم فى البيع وغيره من العقود ، و المعاوضة كما اشرنا الى ذلك فيما سبق من التكلم فى دليل الشرط ، و بالجملة فدليل اعتبار القدرة على التسليم هو النص الوارد فى عدم جواز

(١) وسائل ، ج ١٢ ، ص ٢٦٢

(٢) وسائل ، ج ١٢ ، ص ٢٦٣

بيع العبد الآبق منفردا فانه يدل على عدم الجواز في غيره بدون الضميمة بالاولوية وأما مع الضميمة فبمقتضى قوله عليه السلام فان لم يقدر كان ما نقده فيما اشترى معه جائزا فان المستفاد من ذلك أن المال لا يذهب في كل مورد كان بيع غير المقدور مع الضميمة وأن ذلك حكم بعنوان القضية الحقيقية وان كان الثمن صالحا في مقابل الضميمة حكم كلّي وعليه فنتعدي بذلك الى الصلح وجميع العقود المعاوضة عليه، بل نتعدي بجواز بيع غير الآبق مع الضميمة فما لا يقدر على تسليمه كالفرس الشارد، والابل الشارد، كما عرفت، ومع الغض عن شمول الرواية على ذلك فقد عرفت أنه لا دليل على اعتبار القدرة على التسليم الا الفحوى من روايتين بيع العبد الآبق مع الضميمة ومن الواضح أن الفحوى يجري في صورة الانفراد لا مع الضميمة وأما فيه فيتمسك بالعمومات كما لا يخفى ولكن لم يلتزموا المشهور بجواز بيع غير العبد الآبق من موارد عدم القدرة على التسليم مع الضميمة حتى صرحوا بعدم جواز بيع الفرس الشارد مع الضميمة والوجه في ذلك دعوى الاجماع، بل النص كما تقدم من نفى الغرر من المشهور على بطلان بيع ما لا يقدر على تسليمه ولكن مجرد عدم التزامهم بذلك لا يوجب الوهن بعد ما ساعدنا الدليل على الحكم بالجواز في غير الآبق أيضا مع الضميمة لشمول العمومات عليه.

ثم يقع الكلام في خصوصيات ذلك، ففي هنا فروع: —

الاول: هل يجوز بيع الآبق مع الضميمة مطلقا، سواء كان رجوع العبد مرجوّا أم غير مرجو؟ أو لا يجوز الا اذا كان مرجو الرجوع فقد؟ اختار المصنف الثاني و تبعه شيخنا الاستاذ وقد استدل المصنف عليه بأن ظاهر السؤال في الرواية الاولى هو ذلك حيث قال الراوى ايصلح لي أن اشترى من

القوم الجارية الآبقة اعطيهم الثمن وأطلبها فأنا الظاهر من كلمة اطلبها أن الوصول اليها مرجو والآ لما كان وجه للطلب .

وكك ظاهر الجواب فى الرواية الثانية حيث قال (ع) فان لم يقدر على العبد كان الذى نقده فيما اشتراه معه ، فان الظاهر من كلمة فان لم يقدر أن الوصول اليه حين البيع كان مرجوا والآ لم يكن وجه لهذا الكلام ثم قال أن ذلك هو ظاهر معاهد الاجماع المنقولة ، ثم استدلى على البطلان فى صورة اليأس بوجهين آخرين ، الاول أن بذل جزء من الثمن فى مقابل ما كل للمال بالباطل ، والثانى أنه يبيع سفهى والآ لجاز بيعه مستقلا فالمانع من استقلاله مانع عن جعله جزء من الثمن فى مقابله .

أما قضية لزوم كونه أكلا للمال بالباطل فقد عرفت أن آية النهى عن أكل المال بالباطل مختصة بالاسباب الفاسدة كالقمار ونحوه مقابل الاسباب الصحيحة فلا تدل على شرائط العوضين .

وأما الثانى : فقد عرفت عدم الدليل على بطلان بيع السفهى ، بل العمومات بالنسبة اليه محكمة وانما الدليل على بطلان بيع السفهى هو لمهجوريته عن التصرف ، على أنه قد يكون سفهيا أى فيما كان ما جعله من الثمن فى مقابل العبد زائدا وبالمقدار الواقع فى مقابل غير الآبق و أما اذا كان بمقدار أربعة فلس فلا سفه فيه ، بل ربما يحصل له نفع عظيم من ذلك كما لا يخفى .

وأما الرواية فلا مانع من شمول قوله (ع) فان لم يقدر الخ ، على صورة اليأس ايضا فان احتمال الوصول معه باق على حاله وكذلك لا مانع من شمول السؤال على ذلك فانه لا مانع من المطالبة مع اليأس لاحتمال الوصول اليه .

وأما القطع بعدم الرجوع فهل يصح البيع هنا مع الضميمة أم لا ؟
الظاهر أنه لا مانع عنه هنا أيضا وذلك أن قوله (ع) وإن لم يقدّر على العبد
كان مانقده فيما اشتراه معه وإن لم يكن شاملا لصورتا لقطع بعدم الرجوع
ولكن الظاهر من الرواية عدم اختصاص الجواز بذلك فإن الظاهر منها
أن الثمن يقع في مقابل الضميمة وكذلك كون الضميمة قابلا لأن يقع في مقابل
الثمن ولا يذهب هدرا فكون الثمن صالحا لأن يقع في مقابل الضميمة حكم
كلى نحو القضية الحقيقية وإنما سأل السائل عن فرد من ذلك لأن الرواية
مسوقة لبيان حكم قضية شخصية في مورد خاص بحيث لا يمكن التعدى منه
إلى غيره ولذا ذكر في السؤال أن الرجل قد يشتري العبد الآبق .
وبالجملة الظاهر من الرواية أن بيع العبد الآبق مع الضميمة مطلقا
صحيحة سواء كان رجوعه مرجوا أو لا ، بل يصح مع القطع بعدم الرجوع كما
عرفت .

منها أنه يعتبر كون الضميمة ما يصح بيعها مستقلا بظهور الرواية
في ذلك فإن قوله (ع) فإن لم يقدّر كان مانقده فيما اشتراه معه ظاهر ، بل
صريح في كون الضميمة عما يكون قابلا لأن يقع عليه البيع فلو لم يصح بيعه
أما لعدم النفع عرفا كالخنفساء والجعلان ونحوهما أو لعدم النفع فيه
شرعا كالخمر والخنزير والميتة وأما لكونه مال الخير فلا يصح أن يقع ضميمة
فإن ما لا يصح بيعه مستقلا لا يصح بيعه مع الضميمة أيضا .

ومنها أن يصح بيعها منفردا فما لا يصح بيعه كك العبد الآبق ،
فهل يصح بيعه أو لا ؟ ففيه خلاف فقد استشكل المصنف فيه من جهة عدم
شمول الرواية له وساعده شيخنا الأستاذ ولكن اختار الأستاذ المنع من
جهة اقتضاء مناسبة الحكم والموضوع ذلك المعنى ، فإن ما لا يصح بيعه

مستقلا فكيف يصح مع ضمه بمثله فلا يفيد انضمام ما لا يصحّ بيعه بمثلهما لحكم بالجواز بل يكون هو أيضا مثله كما هو واضح .

و لكن ما ادرى كيف لاحظوا الرواية حتى حكموا . عدم دلالتها على ذلك فان قوله (ع) فان لم يقدر كان ما نقده فيما اشترى معه أقوى ظهور في الاشتراط فان الظاهر منه أنه لا بد وان يكون هنا شيء يقع الثمن في مقابلة مع عدم القدرة على الوصول الى الآبق واذا كانت الضميمة أيضا مثله فلا شيء هنا ليقع الثمن في مقابلة فلا يصدق عليه قوله (ع) فان لم يقدر كان ما نقده فيما اشترى معه فان المستفاد من الرواية ان ثمنه لا يذهب هدرًا وأما مع كون الضميمة مثل الآبق فيذهب الثمن هدرًا وأما اذا كانت الضميمة منفعة فان كان الغرض وصول شيء الى المشتري بحيث لا يذهب ثمنه هدرًا مع عدم التمكن من العبد وكان صالحا لان يقع في مقابل الثمن وان لم يكن ذلك بعنوان البيع فلا شبهة في صحة ذلك وان كان النظر هو التعبد بالرواية واستفادة حكمه منها فلا يجوز فان الموجود فيها فان لم يقدر كان ما نقده فيما اشترى معه ومن الواضح أن الشراء لا يصدق في نقل المنافع لما عرفت في أول البيع أن البيع انما هو لنقل الاعيان فلا يطلق في نقل المنافع كما أن الاجازة انما هو لنقل المنافع فلا تطلق في نقل الاعيان فكما لا يجوز بيعها مستقلة فكذلك لا يجوز بيعها منضمة أيضا . وبالجملة أنه يعتبر في الضميمة أن تكون جائزة البيع في نفسها على انفرادها كما عرفت . ومن جملة ما يقع الكلام فيه أنه هل ينتقل العبد الى المشتري من حين البيع بحيث اذا تلف قبل وصوله الى المشتري تلف في ملك المشتري أو كان البيع مراعى الى أن يتمكن المشتري منه فاذا تمكن صحّ البيع في المجموع و الا تقع المعاوضة بين الضميمة والثن ظاهرا المحكى عن كاشف الرموز هو

الثانى ولكن ظاهر ذيل كلامه هو الاول كما ذهب اليه المشهور وهو الاقوى فان الظاهر من الرواية قد يشتري الرجل العبد وهو آبق قال (ع) لا يصلح الا أن يشتري معه شيئا فيقول اشتري منك هذا الشيء وعبدك بكذا وكذا ، فان لم يقدر كان الذى نقده فيما اشتري معه هو ان البيع والشراء قد تما وتحققا من حين البيع فاذا لم يقدر المشتري عليه فيقع الثمن فى مقابل الضميمة فليس فيها اشعار بالتعليق كما هو واضح ، هذا لا شبهة فيه .

نعم ، لو بقى على اباقة بحيث صار فى حكم التالف يكون ذلك من البايع بمقتضى قاعدة كل مبيع تلف قبل القبض فهو من مال البايع كما سيأتى فى احكام القبض واما قوله (ع) كان الذى نقده فيما اشتري معه صريحافى صحة البيع وكون الآبق ملكا للمشتري فيكون ذهابه منه ومن كيسه فيكون هذا المورد تخصيصا للقاعدة المذكورة .

وبالجملة ظاهر الرواية أن التالف انما هو فى ملك المشتري لحصول البيع من الاول ولكن كان مقتضاه أن يكون ذاهبا من كيس البايع لقاعدة كل مبيع تلف قبل القبض فهو من مال بايعه ، ولكن ذيل الرواية اثبت الحكم على خلاف القاعدة تخصيصا لها ودل على كونه ذاهبا من كيس المشتري كما هو واضح .

ولو تلف العبد الآبق قبل اليأس بحصوله أو كان اليأس فى حكم التالف كما تقدم من المصنف وان لم نقبله أو تلف بعد اليأس فهل يكون التالف من البايع بمقتضى القاعدة المتقدمة أو من المشتري فقد استشكل فيه المصنف ومنشأ الاشكال احتمال شمول قوله (ع) فان لم يقدر عليه كان الذى نقده ، الخ ، شاملا للموارد المذكورة ويكون عدم الظفر على العبد سواء كان باليأس أو بالتلف قبل اليأس أو بعده موجبا لوقوع الثمن بازاء الضميمة

بحيث كان ذلك كفاية عن عدم استرجاع شىء من الثمن وعدم ضمان البائع له فيكون تخصيصا للقاعدة أيضا .

ولكن الامر ليس كذلك فان الظاهر من قوله (ع) فان لم يقدر كان الذى نقده فيما اشترى معه أن المراد من عدم القدرة هى عدم القدرة من ناحية الا باق وأما اذا كان عدم القدرة من جهة الموت قبل اليأس فيكون ذلك داخلا تحت القاعدة ، نعم التلف بعد اليأس لا يؤثر فى ضمان البائع بعد ما ثبت كون الثمن مقابل الضميمة باليأس واستقر ملك البائع على مجموع الثمن بازاء الضميمة من دون خيار للمشتري فى ذلك كما هو واضح .

ففى الصورة التى كان التلف من البائع اعنى التلف قبل اليأس فيقسط الثمن على الضميمة والعبد فيصح فى الضميمة ويبطل فى العبد ويرجع فى حصته الى البائع ان اعطى ، والآ فيعطى ما يخص بالضميمة فقط و يشبث للمشتري خيار تبعض الصفة .

قوله : ولو تلفت الضميمة قبل القبض وان كان بعد حصول الآبق فى اليد ، فالظاهر الرجوع بما قابله الضميمة لا مجموع الثمن لان الآبق لا يوزع عليه الثمن ، الخ ،

أقول : فى توضيح ذلك أنه اذا تلفت الضميمة قبل وصولها الى المشتري وقد وصل الآبق اليه فيقسط الثمن على الضميمة والعبد فيصح فى العبد ويبطل فى الضميمة فيسترد المشتري ما قابلت الضميمة من الثمن ان كان قد دفعه والآ فيعطى ثمن العبد فقط ولا يقسط قبل وصول العبد الى المشتري فانه ما دام آبقا لا يوزع عليه الثمن مع تلف الضميمة و من هنا ظهر ما صدر من المشتري شيئا كان فى حكم القبض كأن ارسل اليه طعاما مسموما فقتله أو اعتقه أو وهبه لشخص آخر ، فان هذا كلها فى حكم القبض

فيقسط الثمن عليهما فيبطل البيع في الضميمة ويصح في العبد ولكن بما أنه تصرف المشتري في العبد واتلفه بالتصرف فلا يكون له خيار تبعض الصفقة حينئذ بخلاف الفرض الاول اعنى صورة حصول العبد بيد المشتري .

وأما لو تلفت الضميمة قبل حصول الآبق في يد المشتري فهل يحكم بصحة البيع بالنسبة الى العبد ويلتزم بالتقسيط ويبطل البيع في خضوض الضميمة أو يحكم بانفساخ العقد فقد تردد فيه المصنف أولاً ، واذكر فيه وجهان من ان العقد على الضميمة اذا كان كأن لم يكن من الاول وانجدهم تبعه العقد على الآبق فصار هذا أيضا كأن لم يكن فيحكم بالبطلان في كليهما فيفسخ العقد فيهما معا فان سبب الضميمة حدوثا لم يكن إلا العقد على الضميمة فاذا انعدم انعدم العقد على الآبق أيضا ، ومن أن العقد على الآبق كان تابعا على العقد على الضميمة حدوثا واذا تملك المشتري العبد فيكون العقد على الضميمة كأن لم يكن فان الغرض منه لم يكن الا إمكان بيع الآبق الذي لم يكن جائزا بالانفراد وبعد ما دخل الآبق في ملك المشتري فكان كأن لم يكن محتاجا الى الضميمة وكسائر ممتلكته وعلى هذا فينحسل الثمن الى كل من الضميمة والآبق كسائر موارد اجتماع الشئيين في بيع واحد فيكون كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر وهذا الانحلال لا يوجب رفع الحكم الثابت في الابتداء من توقف صحة بيع الآبق على بيع الضميمة معه ، فان مقتضى العمومات مع الشك في الصحة والفساد محكمة وهذا توضيح كلام المصنف بإضافة اجمالا فتأمل ، فان عبارته مغلفة .

ثم استظهر من النص الوجه الاول بدعوى ان الظاهر من النص أن لا يقابل الآبق بجزء من الثمن أصلا ولا يوضع له شيء منه أبدا على تقدير عدم الظفر به ، وهذا هو الظاهر فان قوله (ع) فان لم يقدركان الذي نقده

فيما اشترى معه ظاهر فى أنه لا بد وأن يكون هناك شيء يقع الثمن فى مقابله مع عدم القدرة على الآبق حدوثا وبقاء فانه لولا ذلك فبمجرد وقوع البيع لا بد وأن يجوز التقسيط مع أنه ليس كذلك بل لا بد وأن تستمر الضميمة مادام لم يحصل الآبق ولم يصل الى العبد ومن الواضح أنصح تلف الضميمة ليس هنا بالفعل شيء أن يكون الثمن فى مقابله مع عدم القدرة على العبد ليشمل عليه قوله (ع) فان لم يقدر كان الذى نقده فيما اشترى معه فعليه فيحكم بالبطلان وأن كان مقتضى القاعدة هو الصحة بعد تحققه صحيحا للعمومات الدالة على صحة البيع كما عرفت فى توضيح كلام المصنف .

و بالجملة الذى يتحصل لنا من الرواية هو أن الضميمة ما لم تصل الى المشتري قبل أن يصل الآبق اليه لا طريق للحكم بصحة البيع و ان استمر الى مدة بعيدة فان فى كل أن لوحظ البيع يصدق أنه ليس هنا شيء يكون الثمن فى مقابله فاذا وصلت الضميمة اليه انتهى أمد ذلك الحكم فح يتبدل الحكم بأنه مع تلف الضميمة لا يحكم بالفساد كما هو واضح .

ثم بقى هنا فرعان قد اشار اليهما المصنف الاول أنه لو وجد المشتري فى الآبق عيبا سابقا على العقد فانه لا شبهة فى كونه مخيرا بين الفسخ والامضاء وانما الكلام فى انه هل له أن يرجع الى الأرض أم لا؟ فنسب المصنف القول بجواز الرجوع الى الأرض الى قول مشعرا بكونه محل الخلاف والظاهر أنه لا شبهة فيه فانه لا اشكال فى كون المشتري مخيرا بين الفسخ والامضاء بدون الارش او معه فى موارد ظهور المبيع معيبا و لا خصوصية للمقام حتى توجب عدم جواز رجوعه الى الارش الا ما ربما يتوهم من أن الأرض جزء من الثمن واقع بازاء وصف الصحة ومع عدم القدرة على العبد لا يقع شيء من الثمن بازاء العبد ليسترجع بعنوان الأرض ويحصل جزء من

الثلث ، بل مجموع الثمن مع عدم القدرة على العبد واقع في مقابل الضميمة .
ولكن هذا التوهم فاسد فان وقوع مجموع الثمن مقابل الضميمة انما هو
بعد اليأس من العبد بحيث يكون في حكم التالف لا مطلقا و الفرض أن
العيب كان سابقا على العقد فحين وقوع العقد على العبد مع الضميمة ،
كان المجموع في مقابل الثمن فيكون الثمن مقسّطا على العبد والضميمة
معا وما تقدم من عدم تقسيط الثمن على الآبق قبل وصوله اليه فيكون المقام
كسائر موارد ظهور العيب في المبيع فيتمسك بعمومات ما دل على كون
المشتري مخيرا بين اخذ الأرض والامضاء بدونه وبين الفسخ ثم ان عدم
تعرض المصنف لصورة كون المشتري مخيرا بين الفسخ والامضاء من جهة
عدم كونه محلا للخلاف ومحتمل العدم وانما مورد التوهم هو عدم ثبوت
الأرض للتوهم المتقدم ولذا خصّه بالذكر .

الفرع الثاني : انه لو كانت الضميمة ملكا للغير فعقد مالك العبد عليه
العقد فضولا فهل يبطل العقد في العبد مع عدم الاجازة أم لا ؟ فقال
المصنف بالاول ، ولم يتعرض لحكم صورة الاجازة ، والظاهر هو البطلان مطلقا
سواء أجاز المالك أو لم يجوز ذلك لما عرفت أن شأن الضميمة كون مجموع
الثلث في مقابلها مع عدم قدرة المشتري على الآبق وفيما اذا كان المبيع
مركبا من مال نفسه ومن مال الغير فيكون ذلك من الاول من حكم بيعين
فيقع الثمن من الاول في مقابل كلا البيعين وليس هنا احتمال وقوع مجموع
الثلث في مقابل الضميمة فانه ح يلزم ان لا يكون لمالك العبد شيء أصلا و
يكون مجموع الثمن لمالك الضميمة بدون الاستحقاق فانه مالك من الثمن بما
قابل الضميمة دون الزائد كما لا يخفى فيذهب مال مالك العبد هدرًا و
الحال وقع البيع على المجموع من حيث المجموع .

وبعبارة أخرى المستفاد من الرواية أن يحصل لمالك العبد شئ سوا
 تمكّن المشتري منه أم لا ، ولكن مشروطا بكونه مع الضميمة ليقع الثمن فى مقابلتها
 مع عدم التمكن من الآبق وأن يحصل للمشتري أيضا شئ كك فاذا
 كانت الضميمة للغير فلا يمكن ذلك والحاصل ان الضميمة لا بد وان تكون
 قابلا لان يقع مجموع الثمن فى مقابلتها لقوله (ع) فان لم يقدر كان الذى
 نقده فيما اشترى معه واذا كانت الضميمة من مال الغير ولم يقدر المشتري
 على العبد فلازم ذلك ان يقع الثمن فى مقابل الضميمة ولا يحصل لمالك
 العبد شئ فهذا لا يمكن الالتزام به على أن الظاهر من قوله (ع) فى موثقة
 سماعة لا يصلح الا أن تشتري معه شيئا ويقول اشترى منك هذا الشئ
 وعبدك هو أن الضميمة من مال مالك العبد فان معنى اشترى منك معناه
 أن المال ماله ولو كان من مال الغير فليس الشراء منه ، بل المالكفان البايع
 فى الحقيقة فى البيع الفضولى هو المالك باجازته وامضائه وأنما الفضولى
 مجرى للعقد فقط ، فافهم .

الكلام فى اشتراط العلم بالثمن

قوله : مسألة : (المعروف أنه يشترط العلم بالثمن قدرا فلو باع بحكم
 احدهما بطل اجماعا) .

أقول : استدل على اعتبار هذا الشرط بوجه : —

الاول : الاجماع ، فانه ذكر غير واحد من الاعاظم أن كل بيع لم يذكر
 فيه الثمن فانه باطل بلا خلاف بين المسلمين .

وفيه أن الاجماع وان كان مسلما ولكن المظنون أن الاصل فيما لنبوى

المشهور بين الفريقين (نهى النبي (ص) عن بيع الغرر) فليس هنا اجماع
تعبدى .

الثانى : النبوى المذكور فانه استدل به الفقهاء من الشيعة والسنة
على بطلان البيع الغررى، وبما أن الجهالة بقدر الثمن توجب الغرر و
الخطر فيكون البيع باطلا .
وفيه أنه قد تقدم عدم تماميته سنداً ودلالة فلا يكون مدركاً للحكم
المذكور .

الثالث : رواية حماد بن ميسرة الواردة فى مورد خاص فانه روى عن
أبى جعفر عليه السلام أنه كره أن يشتري الثوب بدينار غير درهم لانه لا
يدرى كم الدينار من الدرهم .

وفيه أن غاية ما يستفاد منها أن المعاملة المذكورة مكروهة فهى أعم
من الحرمة، على تقدير ارادة الحرمة منها فهى لا تدل على الفساد لعدم
الملازمة بين الاحكام التلکيفية والاحكام الوضعية فتحصل أنه لا دليل خاص
على اعتبار العلم بقدر الثمن فى البيع، وعلى هذا فلا بد من التكلم فى
المسألة فى جهتين الاولى بحسب القواعد، والثانية بحسب الرواية الواردة
فيها، أما الجهة الاولى فان كان المراد من الجهالة بقدر الثمن جهالة
بأصل المالىة بحيث لا يعلم البائع أنه أى مقدار بل ربما لا يدرى أن ما
جعل ثمناً فى البيع أنه مال أو ليس بمال، فهذا لا شبهة فى بطلانه فان
البيع مبادلة مال بمال وأن غرض المتعاملين تملك كل منهما مالا جديداً
بازاء ما يعطيه للآخر ولم يكن قبل هذه المعاملة مالكا له فاذا لم يدركه
حصل له مال بذلك أولاً، ومع الحصول أنه أى مقدار فيكون نقضا للغرض
فكانه لم يقع البيع فيكون باطلا ولعل بطلان مثل هذا البيع ارتكازى للعقلاء

فلا يعتبرونه بيعا وان كان هذا ايضا محل تأمل لعدم اعتبار المالبة فى البيع ولعدم بطلان البيع الصبي فلا منشأ للبطلان غير ذلك الا دليل نفي الغرر فقد عرفت الحال فيه غاية الأمر يثبت الخيار للمشتري ، نعم سيأتى فى المسألة الثانية اعتبار العلم بالثمن فى صحيحة الحلبي لا يحتاج الى التأمل ومن هذا القبيل بيع الثوب بدينار غير درهم كما ذكر فى الرواية حماد بن ميسرة وأن كان المراد من الجهالة هو الجهل بمقدار الثمن مع العلم بالمالبة وكونه بمقدار القيمة السوقية فلا شبهة فى صحة البيع كما اذا باع الثوب بما يساوى القيمة السوقية فان مثل هذا الجهل لا يوجب الغرر والخطر ولا أنه يوجب الجهل باصل المالبة غاية الأمر أنه لا يدرى أن أى مقدار من المال للجهل بالقيمة السوقية .

و أما الجهة الثانية فقد وردت رواية صحيحة (١) فى خصوص بيع الجارية ويستفاد منها صحة البيع قال رفاعه النخاس سألت أبا عبد الله (ع) فقلت له ساومت رجلا بجارية له فباعنيها بحكمى فقبضتها منه ثم بعثت اليه بألف درهم فقلت له هذه ألف درهم حكمى عليك أن تقبلها فابى أن يقبلها منى وقد كنت مستستها قبل أن أبعث اليه بالثمن فقال عليه السلام : أرى أن تقوم الجارية بقيمة عادلة فان كان قيمتها اكثر مما بعثت اليه كان عليك أن ترد ما نقص من القيمة وان كان قيمتها اقل مما بعثت اليه فهو له ، الخبر .

وفى الحدائق التزم بصحة البيع بحكم المشتري وانصراف الثمن الى

(١) وسائل ج ١٢ ، ص ٢٧١

القيمة السوقية لهذه الرواية وأولها المصنف بما ليس الا اسقاطا لها في الحقيقة وقال لكن التأويل فيها متعين لمنافاة ظاهرها لصحة البيع، وفساده فلا يتوهم جواز التمسك بها لصحة هذا البيع اذ لو كان صحيحا لم يكن معنى لوجوب قيمة مثلها بعد تحقق البيع بثمن خاص، نعم هي محتاجة الى أزيد من هذا التأويل بناء على القول بالفساد بان يراد من قوله (ع) باعنيها بحكمي تقويمها على نفسى بقيمة عادلة لكون رفاعة نخاسا عالما بقيمة الجارية لأنه يبيع ويشترى الرقيق ثم قومها النحاس على نفسه بألف درهم اما معاطاة أو وكالة في الايجاب وأصالة في القبول، واما لم يقبله المالك اما للخبن لخطاء النحاس في التقويم أو لخيار الحيوان بناء على ثبوته في الاماء والعبيد .

وقوله عليه السلام ان كان قيمتها أكثر مما بعثت اليه كان عليك أن ترد، الخ، اما يراد لزوم ذلك عليه من باب ارضاء المالك اذا اراد الامساك فيسقط المشتري أى النحاس مثلا خيار المالك ببذل التفاوت بأن يقول لا تفسخ المعاملة وسقط خيارك فاعطى التفاوت .

وما ذكره الايرواني من أنه لا وجه لسقوط الخيار ببذل التفاوت من جهة توهم ان فاعل يسقط هو الخيار وعرفت أنه هو المالك واما أن يحمل ذلك على صورة حصول الحمل بعد المس فصارت أم ولد وتعين على قيمتها اذا فسخ البائع .

وهذا التأويل ليس الا عبارة اخرى من اسقاط الرواية فانه ليس فيها اشارة الى الوكالة وكون المشتري وكيل عنه أو كون المعاملة على سبيل المعاطات على أن ظهور عليك ليس الا الالتزام على الرد وما ذكره من حمله على ارضاء المالك باسقاط الخيار أو حملها على صورة الحبل خلاف الظاهر .

من الرواية جدا وعلى هذا فيدور الامر بين رفع اليد عن الرواية ورد علمها الى اهلها وبين توجسيهها على نحو لا ينافى ظاهرها ، والظاهر هو الثانى والذى ينبغى أن يقال أنها راجعة الى أمر عرفى متعارف بين الناس من المعاملة فان من المتعارف فى زماننا خصوصا بين الحمالين أنهم لا يقاطعون فى مقام المعاملة على الثمن والاجرة بل يوكلون الامرالى المشتري والمستأجر .

ولكن من المقطوع من القرائن ان غرضهم فى ذلك ليس هو حكم المشتري والمستأجر بحيث لو نقص عنها يطالبون القيمة السوقية وإذا زاد أو طابق الواقع فينطبق الثمن عليه ففى الحقيقة أن الثمن فى أمثال هذه المعاملات أمر كلى وهو عنوان القيمة السوقية و ما زاد الذى هو قابل الانطباق على القيمة الواقعية وما زاد دون الناقص عنها لخروجه عن دائرة الكلى .

و نظير ذلك قد ذكرناه فى تصوير الجامع فى العبادات بين الصحيح والاعم وقلنا بامكان فرض كلى يكون قابل الانطباق على الكامل والناقص ومثلنا لذلك بلفظ الكلمة الموضوعة لما يكون مركبا من حرفين وصاعدا فانها قابل الانطباق على ما يكون مركبا من حرفين أو ثلاثة أحرف أو أزيد وأيضا مثلناه بكلمة الدار الموضوعة لعرضة المشتملة على الحائط والقبّة الواحدة أو أكثر فلا مانع من ان يكون الامر فى المعاملة أيضا كك ، فالثمن فى مثل المعاملة المذكورة هو الكلى المنطبق على القيمة السوقية و الاكثر فيملك البائع لهذا الكلى فالرواية الشريفة تدل على هذه القضية المتعارفة فلا وجه لرفع اليد عنها أو تأويلها على نحو يكون اسقاطا لها فيكون ح وجهها لزام المشتري على رد الناقص لكونه أقل من القيمة التى وقع عليها البيع

فيقع قوله (ع) فعليك، الخ، في موقعه ومن هنا ظهر بطلان ما ذهب إليه صاحب الحقائق أيضا من حمل الرواية على القيمة السوقية لما عرفت ان الثمن هنا كلي وهو القيمة السوقية وما فوقها كما لا يخفى.

و بالجملة فلو قال البائع بعتك بسعر ما بعته أو علم المشتري بأن ما اشتراه من البائع فليس ثمنه أزيد من القيمة السوقية فهي مضبوط في السوق وأن لم يعلم هو بالقيمة تفصيلا فلا دليل على فساد هذا البيع للجهالة، فانها ليست على نحو تكون موجبة لعدم العلم، بأن الثمن أو الثمن مال أو ليس بمال أقل أو أكثر، على نحو يوجب الخطر بحيث يتوقف العقلاء أيضا في اعتباره بيعا وان كان هذا أيضا محل تأمل فانه لا دليل على هذا وأنه بدون المنشأة الا أن يكون هنا اجماع على البطلان فما عن الاسكافي من صحة البيع اذا قال البائع بعتك بسعر ما بعته في غاية المتانة، ولكن قوله ويكون للمشتري الخيار لا وجه له فانه ان كان البيع غرريا فيكون باطلا فليس له خيار وان لم يكن غرريا فيصح وأيضا ليس له خيار كما هو واضح.

الكلام في اشتراط العلم بالثمن

قوله : مسألة : العلم بقدر الثمن كالثمن شرط باجماع علمائنا .
أقول : اعتبروا العلماء العلم بمقدار الثمن بلا خلاف فلو باع ما لا يعلم أنه أي مقدار فلا يجوز الا اذا كان الجهل على نحو لا يضر كما اذا علم البائع بالمبيع وببيعه على القيمة السوقية ويعلم المشتري أيضا أنه ما يشتريه على النحو المتعارف في السوق فانه لا وجه هنا للبطلان الا اذا كان هنا اجماع على البطلان وتحقيق الكلام هنا في جهتين الاولى في اعتبار العلم

بالمكيل والموزون أما الاولى فالدليل عليه الوجوه المتقدمة المذكورة لا اعتبار
القدرة على التسليم وكون الجهالة والغرر موجبا للبطلان وقد عرفت الكلام
فيها وما يرد عليها ويمكن الاستدلال عليه أيضا بتقرير الامام (ع) على عدم
الجواز البيع جزافا في صحيحة (١) الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه
سئل عن الجوز لا نستطيع ان نعهده فيكال بمكيل ثم يعد ما فيه ثم يكال
على حساب ما بقي من العدد قال لا بأس فان الظاهر من السؤال أن
السائل اعتقد عدم جواز البيع جزافا وأنه كان من المرتكزات عنده وعند
العرف، ولذا سأل عن جواز الكيل في المعدود وقد قرر الامام (ع) اعتقاده
ولم ينهه على جواز البيع جزافا كما نبه على جواز البيع بالكيل في المعدود
فيعلم من ذلك أن البيع جزافا لا يجوز، والاستدلال بها أتم واحسن من
دليل نفي الغرر ونحوه واما الثمن فهو كالثمن للقطع بعدم الفرق بينهما .
وأما الجهة الثانية فالمشهور بل المجمع عليه اعتبار الوزن أو الكيل
في المكيل والموزون فلو باع جزافا لا يصح حتى مع عدم الغرر كما اذا كان
مقدارا من الحنطة مثلا في احد طرفي الميزان ومقدار من الارز في الطرف
الاخر الذي يساوي الحنطة فباع احدهما بالاخر ولكن لا يعلم أنهما مقدار
فانه لا يجوز ذلك فتدل عليه الروايات المعتمدة .

منها صحيحة (٢) الحلبي في رجل اشترى من رجل طعاما عدلا بكيل
معلوم وان صاحبه قال للمشتري ابتع مني من هذا العدل الاخر بغير كيل
فان فيه مثل ما في الاخر الذي ابتعت قال لا يصلح الا بكيل قال وما كان

(١) وسائل: ج ١٢، ص ٢٥٩

(٢) وسائل: ج ١٢، ص ٢٥٤

من طعاما سميت فيه كيلا ، فانه لا يصلح مجازفة هذا مما يكره من بيع الطعام
وفى رواية الفقيه فلا يصح بيعه مجازفة والمطلب واحد .
فالظاهر من هذه الرواية المباركة أنه لا يجوز البيع فى الكيل . و
الموزون مجازفة وجزافا ، ولكن أشكل عليها بوجهين ، الاول بالاجمال ،
بمعنى أنه ما معنى قوله (ع) وما كان من طعام سميت فيه كيلا ، فان ظاهره
التنويح وأن الطعام على قسمين احدهما يعتبر فيه الكيل والاخر لا يعتبر
فيه الكيل ، والاحال أن جميع الطعام من سنخ واحد فان اعتبر الكيل فهو
فى جميعه والاّ فكك وأيضا فذيل الرواية ظاهر فى كون ذلك مكروها وهولا
يضر بالمعاملة .

الثانى : أن الرواية مشتملة على ما لم يلتزم به احد وهو عدم تصديق
البائع وليس لك فانه يصدق فى اخباره بالمبيع نصّا وفتوى أما الاول فيرد
عليه أن المراد من الكراهة ما ذكره المصنف من أنها فى الروايات أعم من
الكراهة المصلحة فلا يعارض بظهور لا يصلح ولا يصح فى الفساد على أن الكراهة
بمعنى الحرمة أيضا لا يعارضه لعدم الملازم بين حكم الوضعى والتكليفى .
وأما قوله ما سميت من الطعام فليس تنويحا بل ذكر من جهة الاشعار
الى علة الحكم ووجه اعتبار الوزن والكيل فى الطعام من أنه من جهة بطلان
المعاملة فيه بدون ذلك لا اعتبار الكيل فيه ولكونه طريقا الى وزنه و مقداره
فانه لو ترك ذلك القيد فاحتمل أن بطلان المعاملة فى الكيل من جهة
آخر من التعبد ونحوه لا من جهة طريقية الكيل الى مقدار الواقعى و
اخرجه عن الغررية كما لا يخفى .

وأما الاشكال الثانى أن تصديق البائع وان كان مسلما كما سيأتى
فى الروايات الاتية ولكن ذلك انما يكون اذا أخبر عن الكيل بان يقول

أنا كلت ذلك كما هو المتعارف في اليوم في البقالين و العطارين حيث يوزنون الاشياء لسهولة البيع عنده فيخبرون عن ذلك لا الاخبار عن المتاع بالجفاف و بالحدس من غير كيل ووزن و الرواية ظاهرة ، بل صريحاً ان اخبار البايع عن العد الاخر انما هو بالمجازفة والحدس لا عن الوزن و الكيل فان قوله اشتر منى هذا العدل الاخر بغير كيل وكذا قوله (ع) وما سميت فيه كيلا لا يصح مجازفة ظاهر أو صريح فيما نقول .

ومنها موثقة (١) سماعة قال سألت عن شراء العظام وما يكال و يوزن بغير كيل ولا وزن فقال أما ان تأتي رجلا في طعام قد كيل و وزن نشترى منه مراححة فلا بأس ان اشترتيه منه ولم تكله ولم تنزه اذا اخذه المشتري الاول بكيل أو وزن الخ ، وهي أيضا تدل على اعتبار الكيل والوزن في الطعام وعلى كفاية اخبار البايع بالوزن و الكيل .

ثم انه يقع الكلام في أن اعتبار الكيل و الوزن في المكيل والموزون في جميع الموارد أو مختص ببعضها وتنقيح هذا البحث يتوقف على البحث في أن الغرر المنفى في البيع هل هو شخصي أو نوعي فعلى الاول يختص الحكم بمورد وجود الغرر فعلا وعلى الثاني فيعم جميع الموارد فلا يجوز البيع جزافا وان لم يكن فيه غرر و أيضا يتوقف البحث في ان ماورد التخصيص على عمومات صحة البيع باعتبار الكيل و الوزن في المكيل والموزون هل هو يجرى في جميع الموارد أو يؤخذ منه المقدار المتيقن فيتمسك في البقية بالعمومات وكيف كان يختلف البحث في المقام باختلاف مدارك الحكم .

أما اذا كان المدرك على اعتبار العلم بالمبيع هو دليل نفى الغرر

فلا بد وان ينظر اليه فان كان المستفاد منه أن الغرر علة لبطلان البيع فيكون الحكم بالبطلان مختصاً بموارد الغرر الفعلى فيكون المنفى هو شخص الغرر وعليه فيصح بيع المكيل و الموزون جزافا اذا لم يكن فيه غرر كما اذا وضع مقدارا من الحنطة على احد طرفى الميزان و مقدارا من الارز فى الطرف الاخر فيبدل احدها بالاخر فانه لا غرر فيه قطعاً وان كان مقدار العوضين مجهولا وكذا لو كان شئ من المكيل و الموزون لا يوزن فى الخارج اما لقلته كحبة من الحنطة ومقدار حمصة من الدهن وهكذا أو لثقله كزبر من الحديد فانه لا غرر فى أمثال ذلك مع كون مقدار المثلن مجهولا وهذا نظير كون الحرج والضرر مأخوذ اين فى الاحكام الحرجية بعنوان العلقفانه يكون الحكم بها تابعا لوجود الموضوع الشخصى فلا يرتفع فى غيره المنتفى عنه الحرج و الضرر .

وان كان المستفاد من دليل نفى الغرر كونه حكمة للحكم بالبطلان فيكون باطلا فى الموارد المذكورة وان لم يكن فيها غرر شخصى فانه لوحظ فى المبيع بعنوان الحكمة للحكم فلا يلزم وجودها فى جميع الموارد ككون اختلاط المياه حكمة لتشريع العدة وتأفن الابطين حكمة لتشريع وجوب غسل الجمعة وكون المشقة حكمة فى عدم وجوب السواك وكون الحرج حكمة فى عدم جعل النجاسة على الحديد فان هذه الامور باجمعها لوحظت حكمة للتشريع فلا يلزم وجودها فى جميع الموارد وفى المقام أن نفى الغرر حكمة لحكم الشارع ببطلان المعاملة التى كان العوضين فيها مجهولا ولكن اذا لم يكن غرر فى مورد او موارد كما تقدم مع جهالة العوضين فلا وجه للحكم بصحة المعاملة بل يحكم أيضا بالبطلان لعدم لزوم التسريقتى حكمة الاحكام .

و لكن الظاهر أن النزاع فى أن الغرر المنفى فى دليل نفى الغرر شخصى أو نوعى ليس له منشأ أصلاً فان هذا النزاع إنما يجرى فيما إذا كان ذلك العنوان المتنازع فيه متعلقاً للحكم وموقوفاً عليه فى لسان الأدلة من غير أن يكون لنفس العنوان المذكور فيها موضوعية للحكم وهذا كثبوت الحرمة للخمر فإنه ليس لعنوان الخمر موضوعية لثبوت الحكم له بحيث يدور الحكم مدار صدق الاسم حتى لو كان الحبر مسمى بالخمر فتشمل عليه أدلة حرمة الخمر وإنما التحريم ثبت لها لكونها مسكرة كما فى عدة من الروايات الدالة على أن الخمر إنما حرمت لعاقبتها ولا سكارها لا لاسمها وما كانت عاقبته عاقبة الخمر فهو حرام وعلى هذا فيصح البحث فى أن الاسكار حكمة أو علة وهكذا فى كل مورد علّل ثبوت الحكم بشيء آخر كجعل العدة المعلن باختلاط المياه ونحوه .

وأما فيما يكون العنوان المأخوذ فى الأدلة بنفسه موضوعاً للحكم فلا مجال للنزاع المذكور ومقامنا من هذا القبيل فان عنوان الغرر كعنوان الضرر والجرح بنفسه موضوع للحكم ببطلان المعاملة الغرريتيكون نظير العلة من حيث دوران الحكم مداره وجوداً وعدمه على نحو القضية الحقيقية ففى كل مورد ثبت الغرر فيوجب بطلان البيع والأفلا، فان عنوان الغرر مأخوذ فى النبوى بعنوان القضية الحقيقية فيكون صدقها تابعاً بتحقيق الغرر الشخصى فى الخارج فلا مجال لتوهم بطلان البيع فيما إذا كان العوضين أو أحدهما مجهولاً ولكن لم يكن فيه غرر كما فى الموارد التى ذكرناها .

فهل يتوهم فقيه أو متفقه بل عوام أنه إذا كان التوضى حرجاً على جميع الناس لبرودة الهواء إلا لشخص واحد لحرارة مزاجه فيكون وجوب الوضوء مرتفعاً عنه لكونه حرجاً على نوع الناس وليس لك قطعاً وكك المقام وهذا ميزان كلى وقد ذكرنا هذه الكبرى الكلية فى غير موارد البحث عن الحكمة والعلة وعد مفى

غير واحد من المباحث .

وأما إذا كان المدرك هي الأخبار الوارد في اعتبار الكيل في المثلث فليس فيها لفظ الغرر حتى نتكلم في ذلك كدليل نفي الغرر بل لسانها اعتبار الكيل والوزن في المكيل والموزون وهل تدل على اعتبار الكيل في المكيل والموزون مطلقا ، وإن كان الجهل لا يوجب الغرر في بعض الموارد كما إذا كان للمتبايعين حدس قوى يعينان مقدار المكيل والموزون بالتخمين بحيث لا يتخلف الا نادرا وبالمقدار القليل أو كان مقدار واحد منهما يساوي الآخر في المقدار ولكن لا يعلمان مقدارهما الواقعي أو كان قليلا بحيث لا يعد في العرف من المكيل والموزون أصلا كحبة من الحنطة أو مقدار قليل من الدهن أو كان ثقيلًا لا يمكن وزنه كزبر من الحديد .

أو أنه لا يعتبر الكيل والوزن الا فيما كانت الجهة الموجبة للغرر أو يفصل بينما كان التقدير على نحو يكون معينًا لمقدار المبيع فيلتزم بصحته بينما لا يكون كذلك فيلتزم بالفساد الظاهر هو الثاني وتوضيح ذلك أنه لم يرد في تلك الروايات لفظ الغرر حتى نتكلم في أنه بأي كيفية حتى نبين فيه كما عرفت ، بل هي دالة على اعتبار الكيل والوزن في المكيل والموزون وعلى هذا فلا يصح بيع مقدار من المكيل بمقدار آخر منه يساويه ، إذ المستفاد أنه لا بد من معرفة مقدار المكيل والموزون سواء كانت الجهالة موجبة للغرر أم لا ، فانه لم يرد فيها لفظ الغرر لنبحث عنه .

وأما إذا عينا العوضين بالحدس القوي والتخمين الذي لا يتخلف الا قليل فيصح البيع ، ح فانه من مصاديق الكيل والوزن فان اعتبارهما ليس من جهة أن لهما موضوعية ، بل من جهة كونهما طريقا الى الواقع و الى تعيين مقدار العوضين والحدس القوي أيضا مما يعين المقدار الكيل

و الوزن وعلى هذا فيلتزم بصحة البيع بالتخمين و هذا نظير اخبار البيعة على ان هذا المتاع قد كيل أو وزن فهل يتوهم أحد بعدم اعتبار ذلك من جهة عدم تحقق الكيل و الوزن فيتمسك بالعمومات الدالة على صحة المعاملة وأما الاشياء التى لا يعد فى العرف من المكيل والموزون فالظاهر عدم اعتبار الكيل و الوزن فيها لخروجها عن المكيل والموزون تخصصا فى نظر العرف فان الاخبار لا تدل الا على اعتبار الكيل فى المكيل والوزن فى الموزون لا على اعتبارهما فى جنس المكيل والموزون كما فى الربا ، و من الواضح أن الامور المذكورة ليست من المكيل والموزون فى نظر العرف ، بل من جنسهما فلا تشملها تلك الادلة واذن يفرق بين المقام وبين جريان الربا فى المكيل والموزون فان ادلة حرمة الربا تدل على جريانه فى جنس المكيل والموزون سواء كان قليلا أو كثيرا و موزونا فى نظر العرف أم لم يكن كذلك كما هو واضح لا يخفى .

و من هذا القبيل النقود الرائجة فعلا فانها وان كانت من جنس الموزون ويجرى فيه الربا ولكن لا يعتبر فيها الوزن فى مقام المعاملة ، بل هى من المعدود كما هو واضح .

و يؤيده بل يدل عليه أنه لو باع أحد ماله بدرهم فظهر أنه ناقص من سائر الدراهم بحبة أو حبتين فلا يبطل البيع لاجل جهالة الثمن ولا أنه يقسط المبيع ويلتزم بالصحة بما قابل الدرهم و بالفساد بالمقدار الناقص كما أن المعاملة بالدنانير الفعلية التى من القرطاس صحيحة وان كان بعضها ممزقا ما لم يضر بالرواج فلا يشك أحد أن المزق عيب فيه فيعلم من جميع ذلك ان النظر فى النقود والائمان الى الرواج لا الى واقعها و أنها من أى جنس بل يكون للبائع تبدل ذلك الدرهم بدرهم آخر لو كان

التمن كلّي الدراهم ويكون له الخيار ومطالبة التفاوت اذا كان شخصيا بل السيرة القطعية قائمة على المعاملة بالنقود المسكوكة معاملة المعدودات ، ولا يشك أحد في ذلك ، بل لا يلتفتون اليه وكونها مكيلة أو موزونة ، بل ولا يعلم الناس أجمع أو أكثرهم مقدار الدراهم المسكوكة الرائجة الا اذا كان بحسب الأصل مسكوكا على ميزان خاص و مشتهرا بين الناس كالقرانات السابقة في الايران وبالجمل لا نتحمل أن يشك أحد في كون الدراهم و الدنانير الرائجة من قبيل المعدودات ويدل على ما ذكرناه من كون النقود من المعدودات صحيحة (١) ابن عبد الرحمن قال قلت لابي عبد الله (ع) أشتري الشيء بالدراهم فاعطى الناقص الحبة والحبّتين قال لا حتى تبينه ثم قال الا أن يكون هذه الدراهم الا وضاحية التي تكون عدنا عددًا . فانها صريحة في كون الدراهم من المعدودات وأما النهي عن اعطاء الناقص فليس من جهة الجهالة ، بل من جهة الغش وقد تقدم أنه حرام في المعاملات .

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان النقود المضروبة من الفلزات ليست من الموزون ، وان كانت من جنسها فلا يعتبر فيها الوزن ولا يضر الجهل بها بصحة المعاملة ولا يقاس المقام بالربا فانه يجري في كل جنس يكون من المكيل و الموزون .

ثم أن الظاهر بل الواقع أنه لا يعتبر في الكيل والوزن المعبرين في الروايات الا العلم بقدرهما اجمالا بحيث لا يكونان مجهولين بالكلية كبيع المكيل والموزون بالصخرة المجهولة فانه يبطل بحكم تلك الروايات

(١) وسائل : ج ١٢ ص ٤٧٣ ، حد ٧

لكونها مجهولة محضة فيكفى معرفة الوزن و الكيل اجمالا فى صحة المعاملة بحيث لا تكون المعاملة فى العرف مجهولة العوضين والوجه فى ذلك أنه لا نعلمه من ادعى حقيقة الاوزان و المكيال تفصيلا لعدم انضباطها فى الخارج تحقيقا حتى الاوزان الدارجة المضبوطة بالقرام والاوزان القديمة المضبوطة بالمثاقيل فانها تنتهى بالآخرة الى مرتبة مجهولة ، بل لا يعلم بها اهل العرف على النحو المضبوطة قبل انتهائها الى الميزان الاصل من القرام و المثقال حتى يكون مجهولا فى أصل المادة فان نوع اهل العرف لا يدرون أن الحقبة أى مقدار وأن الكيلو أى مقدار ، بل لا يلتفت كثيرون بالمثقال و القرام كما هو واضح ، بل يستحيل معرفة الاوزان على التفصيل لعدم امكان معرفة حقائق الاشياء لغير علام الغيوب فالعلم بحقيقة الوزن على التفصيل يستلزم العلم بحقيقة الاشياء وقد قلنا أنه لا يمكن لغير علام الغيوب وهذا واضح جدا .

ثم انه اعتبار الوزن والكيل فى الروايات طريق الى معرفة المكيل و الموزون ، فانه لا شبهة فى أنه لا موضوعية لهما قطعا وعليه فلا بد وأن يكون كل من المتبايعين عالمين بالوزن الذى يوزن به المبيع ويعين حين اشتراك الاسم بكون المراد منه أى وزن فانه ربما يكون الاوزان المتعددة مسماة باسم واحد فيتخيل المشتري منه الوزن المنسوب الى فلان وكان نظرا لبايع الى غيره فيكون المبيع مجهولا فتبطل المعاملة للجهاالة و مثاله أن الحقبة اسم للاوزان المتعددة فاذا كان نظر البايع الى حقبة العطاري وهى حقبة الاسلام بول وكان نظر المشتري الى حقبة النجف فتعاملا على ذلك فتكون المعاملة باطلة بلاشبهة ، وكذا المن فانه مشترك بين التبريز والشاهى و النجف وغيرها فاذا باع منا من الحنطة بدرهم وتخيّل المشتري أنه من

النجف الذي ستت حقق وكان نظر البايح الى من التبريز مثلا فانه تبطل
المعاملة للجهالة ، بل ربما كان لبلدة واحدة أو قرية واحدة وزن خاص فلا بد
من التعيين حتى لا تكون المعاملة مجهولة .

و بالجملة فالغرض من اعتبار الوزن و الكيل ليس مجرد وزن الموزون
و كيل المكيل سواء علم المتبايعان بالحال أم لا ، اذ ليس لهما موضوعية
أصلا ، بل الغرض معرفتهم مقدار الثمن و الثمن اذا كانا من المكيل و الموزون
و الوزن و الكيل طريقان الى الواقع وعلى هذا فالمناط في صحة بيع
المكيل و الموزون معرفة مقدارهما الواقعي ، وعلى هذا فيصح بيعهما بغير
الوزن و الكيل اذا علما بهما بغير الوزن و الكيل كالحديث القوي كما عرفت
و يبطل البيع مع عدم العلم بالواقع حتى مع الوزن و الكيل اذ اكانا مجهولين .
أما الكلام في المعدود فالحكم فيه مثل الحكم في المكيل و الموزون ،
بلا خلاف ظاهر كما في المتن فلا بد من اعتبار العدد فحيث ان الغرض به
معرفة مقدار المعدود فيكفي فيه غير العدد أيضا من الكيل و الوزن و الحدس
القوي الغير المتخلف كثيرا ويدل على اعتبار العدد في المعدود و قيام غيره
مقامه خبر الجوز الاتي الذي ذكرناه في اعتبار العلم بالثمن أيضا ثم أنه
لا يهمنّا التكلم في ان الميزان في المعدود و الموزون أي شيء لعدم
انضباطه و لترتب الفائدة عليه ومع ذلك سيأتي الكلام عليه ، و الظاهر أنه أمر
عرفي يختلف باختلافهم و مثل الباذنجان من المعدود كما في بعض بلاد
ايران ، و من الموزون في العراق و مثل البرتقال و الليمو من الموزون في بعض
البلاد و من المعدود في بعضها الاخر و كذا الجوز و هكذا و هكذا فلا بد
في ذلك من الرجوع الى عرف المحل و البلد كما لا يخفى .

واما المزروع فان قلنا بأن الروايات التي اعتبر الكيل و الوزن في المكيل

و الموزون من جهة الطريق الى الواقع ولزوم تقديرين الثمن و المثلن فى المعاملة من غير خصوصية فى المكيل و الموزون ولا فى التقديره بالكيل و الوزن كما هو الظاهر فنتعدى الى كل شىء ونحكم بلزوم تقدير فى المعاملة واذن فيجب تقدير المزروع بالزرع ونحوه ويدل على ذلك التقدير فى رواية الجوز (١) الاتية .

وان قلنا بانه لا يستفاد من تلك الروايات التعميم بل لابد من الاختصار بالمورد وأيضا لم يتم دليل نفى الغرر ولا الاجماع المدعى على لزوم تقدير الثمن والمثلن كما لم يتم واذن جاز بيع المزروع بأى نحو كان سواء كان المقدار معلوما أم لا كما لا يخفى .

قوله : مسألة لو قلنا بأن المناط فى اعتبار تقدير المبيع فى المكيل

و الموزون .

أقول : بعد ما عرفت اعتبار الكيل فى المكيل و اعتبار الوزن فى الموزون فيقع الكلام فى اجزاء كل منهما مكان الآخر وقيل بالجواز مطلقا وقيل بعدمه كذ لك والثالث التفصيل وهو القول بجواز الكيل وزنا دون العكس و ليعلم أنه اذا كان المدرك هو دليل نفى الغرر فالمدار فى صحة المعاملة و فسادها هو الغرر وجودا وعدما فان كان هنا غرر فيكون موجبا للبطلان و الا فلا ، ولا يفرق فى ذلك كون المبيع معلوما أو مجهولا كما هو واضح ، فلا يقع الكلام فى كفاية كل من الوزن و الكيل فى مورد الاخر و اما الكلام فى المقام مع قطع النظر عن دليل الغرر و يلحظ الاخبار الواردة فى اعتبار الكيل و الوزن فنقول أما القول بالجواز مطلقا نسب الى الشهيد فى سلم

الدروس واستدل عليه برواية (١) وهب عن الصادق (ع) قال : لا بأس بالسلف ما يوزن فيما يكال وما يكال فيما يوزن .
وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند .

وثانيا : ما ذكره المصنف وتبعه شيخنا الاستاذ من كون الرواية راجعة الى جعل ثمن المكيل موزنا و ثمن الموزون مكيفا لا الى جريان كل منهما في الآخر فلا يكون مدركا للجواز .

ثم انه لا شبهة في ان لكل من الوزن و الكيل دخلا في ماليتها الاشياء المكيلة أو الموزونة وأن يختلف قيمة الاشياء باختلاف الوزن و الكيل ، وعليه فاذا كان لحجم الشيء دخل في المالية لا يكفي الوزن عن الكيل ، بل لا يعلم به أن ما يكون ماليتة بالكيل أى مقدار مثلا لو كان بيع الاجر بالمكيل فيعلم أن المقدار الفلاني من الاجر له ماليتة كذا ولكن اذا وزن ولم يعلم انه أى مقدار من الوزن يساوى بذلك المقدار حتى يعلم أن له هذا المقدار من المالية وهذه الكبرى الكلية مستفادة من الاخبار الواردة في اعتبار الكيل و الوزن .

ورما يقال بجواز بيع كل منهما بالآخر لقوله (٢) (عليه السلام) : وما كان من طعام سميت فيه كيلا لا يجوز بيعه في زقة فان بيع الكيل بالوزن ليس من بيع الجزاف لكون الوزن طريقا اليه بل هو الاصل في تقدير الوزن .
وفيه قد عرفت أن للمكيل والوزن دخلا في ماليتها الاشياء فما كانت ماليتة بالكيل لا يجوز بيعه بالوزن لعدم ارتفاع الجهالة به كما عرفت .

(١) وسائل : ج ١٣ ، ص ٦٣ ، باب ٧ ، حد ١

(٢) وسائل : ج ١٢ ، ص ٢٥٤ ، باب ٤ ، حد ٢

و قد يستدل عليه بموثقة (١) سماعة قال سألته عن شراء الطعام و ما يكال ويوزن بغير كيل ولا وزن ، فقال : أما أن تأتي رجلا فى طعام قد كيل ووزن تشتري منه مراححة فلا بأس ان اشتريته منه ، ولم تكله ولم تنمذا كان المشتري الاول قد أخذه بكيل أو وزن وقلت له عند البيع انى اربحك كذا وكذا وقد رضيت بكيلك ووزنك فلا بأس .

وفيه انه لا دلالة فى الرواية على ذلك ، فان الظاهر من الرواية أن اتيان الكيل والوزن على سبيل اللّف والنّشر وكان نظر الامام (ع) الى اعتبار كل من الوزن و الكيل فى كلّ من الوزن و الكيل وليس نظره (ع) الى كفاية كل منهما عن الآخر ويؤيد ذلك التعبير بلفظ أو فى ذيل الرواية فيكون الظاهر من الرواية أن كلّ من الكيل و الوزن معتبر فى كل من المكيل و الموزون فمفهوم القضية الشرطية أنه اذا لم تشتتر المكيل بكيل و الموزون بالوزن فيكون باطلا فاطلاق المفهوم شامل لبّيع المكيل بالوزن و بيع الموزون بالكيل فيحكم بعدم الجواز ويقرب ما ذكرناه من اللّف والنّشر أنه (ع) عطف الوزن على الكيل بقوله (عليه السلام) فى طعام قد كيل ووزن اذ ليس من المحتمل اعتبارهما معا فى المكيل و الموزون .

و بالجملة الظاهر من الرواية أن الوزن و الكيل كل منهما دخيل فى مالية المكيل و الموزون فلا يكفى الكيل بالوزن و كك العكس .
و أما القول بالتفصيل فاختره المصنف (ره) وقال : بكفاية الوزن فى المكيل و بعدم كفاية الكيل فى الموزون بدعوى أن الوزن أصل الكيل و اضبط وانما عدل اليه فى المكيلات تسهيلا فلا مانع من القول بكفاية الوزن

عن الكيل بخلاف العكس لكونه فرعاً على الوزن .

و فيه قد عرفت أن الظاهر من الموثقة هو اعتبار كل من الوزن والكيل في المكيل والموزون على سبيل اللّف والنشر وأن كل منهما على نحو الاستقلال دخیل فی مالیه كل من المكيل والموزون بحيث ربما تضر بمالية المكيل بانعدام الكيل وان كان يوزن بالوزن كما مرّ في مثال الاجر وكذلك العكس وليس كل ما يكال يكون معلوم المالیة بالوزن عند العرف ، وكذا العكس .

وما ذكره من أن الاصل فی تعیین مقادیر الاشياء هو الوزن و انما جعل الكيل طريقاً اليه تسهيلاً فهو كذلك ، ولكن لا يعلم أنه أي وزن كان أصلاً وأن كيل كان طريقاً له مع اختلاف الاوزان باختلاف الممالك و البلاد بل فی بلدة واحدة أوزان مختلفة فاذا فرضنا أن متاعاً يباع بالكيل فقط و يعلم حجمه و مقدار ماليته تفصيلاً بحيث لا يتلف اليه العرف الا بالكيل و اذا بيع بالوزن لكونه أصلاً فی تعیین المقدار فلا يعلم أن أي مقدار من المتاع وقع مقابل أي مقدار من الثمن مثلاً اذا فرضنا أن أحداً باع داراً بالوزن بمعنى أنه باع الاجر والجص بوزن معين أن يجعل هذا المقدار داراً بمبلغ معيّن الى أن يخلص هذا المقدار مع أنه لا يعلم المشتري أي مقدار من الثمن قد حصله فانه لا يدري أن هذا المصاح تصير قبة أو قبتين وهكذا في كل مورد اعتبر المبيع بالكيل فباعه البائع بالوزن ويصح ما ذكرناه بملاحظة ما وقع الاختلاف الكثر في الأوزان بحيث من جرب يعلم أن وزن بقالين لا يتساويان وعلى هذا فالقول بعدم الجواز مطلقاً أوجه الا أن يكون الكيل طريقاً الى الوزن فحينئذ يتجه كلام المصنف بان كان الوزن صعباً خصوصاً في الموازين القديمة فح يوزن كيل واحد ويحاسب الباقي

على حسابه ويدل على ذلك رواية (١) عبد الملك بن عمرو قال : قلت لابي عبد الله (ع) اشترى مائة راوية من زيت ، فاعترض راوية أو اثنتين فانترنهما ثم أخذ سائره على قدر ذلك ، قال لا بأس فانه يجعل الوزن ح طريقا الى الكيل مع العلم بأن الكيل أى مقدار من الوزن فلا يقاس ذلك بغير ما جعل الكيل طريقا ففى هنا يتجّه ما ذكره من ان الوزن أصل فى تعيين المقادير كما لا يخفى .

فانه ح يحصل الاطمئنان بالمقدار نظير تعيين المبيع بالحدس القوى أو بالبينة أو تصديق البايح فى اخباره عن الكيل والوزن فان فى ذلك كله يحصل الاطمئنان بالواقع وبمقدار المثل .

وعلى هذا فلا يفرق فيما يظهر التفاوت بما يتسامح أو بما لا يتسامح فان فى كلا الموردین قد حصل الاطمئنان بالمقدار ويجعل الكيل طريقا الى التعيين غاية الامر فاذا ظهر التفاوت بما لا يتسامح كأن ظهر فى مائة راوية التى مائة امان مثلا التفاوت بعشرة امان فيكون للمشتري الخيار . ومن هنا ظهر أنه لا وجه لما اشكل به شيخنا الاستاذ على المصنف حيث قال وأما اذا لم يكن طريقا مضبوطا اليه بل يتخلف بما لا يتسامح فيه فلا معنى لجواز جعله طريقا والبناء على ذلك المقدار لأن البناء عليه لا يخرج عن الجهالة والآ لصح بيع الموزون مشاهدة مع البناء على أنه مقدار خاص وحاصل الكلام أن نية كون شيء طريقا أو لحاظ كونه أصلا أو البناء على كونه مقدرا بمقدار خاص ونحو ذلك من الامور البنائية والقلبية لا أساس لها فى باب المعاملات .

ووجه الضعف أنه ليس كون الكيل طريقا الى الوزن مع الاطمئنان بالمقدار المعين الواقعي سواء ظهر فيه تفاوت بما يتسامح أو بما لا يتسامح من قبيل مجرد البناء على ذلك المقدار فليس لهذا الاشكال وجه اصلا . قوله : ثم انه قد علم مما ذكرناه أنه لو وقعت معاملة الموزون بعنوان معلوم عند أحد المتبايعين دون الآخر كالحنة والرطل و الوزنة باصطلاح أهل العراق الذي لا يعرفه غيرهم خصوصا الاعاجم غير جاز .

أقول : حاصل ما ذكره أنه لو كان الوزن أو الكيل معلوما عند أحد المتعاملين دون الآخر كالحنة والرطل و المن والوزنة باصطلاح أهل العراق مع عدم معرفة غيرهم بها خصوصا الاعاجم فهو غير جائز فانه لا يصدق في العيار مجرد صدق أحد هذه العناوين عليه فان ذلك ليس الا كوضع الصخرة الغير المعلومة على الميزان و الوزن لها .

أقول : الظاهر أنه غير تمام لما ذكرناه سابقا من كفاية العلم الاجمالي بالوزن ولو بمشاهدته أن هذا حقة أو وزنة أو غيرهما وأن كل حقة من الارز مثلا بقيمة كذا بحيث يرى المشتري ذلك ويعامل على طبق هذا الموجود الخارجى بحيث يصدق أن يبيع هذا الطعام ليس بمجازفة ، بل يبيع بالوزن أو الكيل وان لم يعلم أحدهما مقدار الوزن تحقيقا و على جرت السيرة القطعية حيث يرد المسافر على بلد وشرى منهم المتاع من غير معرفة مقدار وزنهم تفصيلا بل يعلم اجمالا ان هذا الوزن المشاهد مقابلة من المتاع بقيمة كذا وهكذا بل لا يعرف الموازين تفصيلا حتى مرتبة نازلة من التفصيل الحقيقى بحيث يكون فيه تسامح قليل شخص البلدى ، بل شخص من بيده الميزان فان البقال يعرف أن هذه وقعية أو حقة أو وزنة وأما أن كل منها أى مقدار من المثقال أو القرام فلا يعرفه هو أيضا ، بل لو عرفه وبالاخرة

يصل الى مرتبة لا يعلم أنه أى مقدار كالمثقال والقرام .
 و بالجملة لا وجه لما قاله المصنف من عدم كفاية الوزن مع علم أحد هما
 دون الآخر كاوزان العراق وعلى هذا فيصح معاملة الزوار الذين يجئون
 الاعتبات المقدسة ويعاملون مع أهلهم باوزان لا يعرفون مقدارها .
 نعم قد تقدم سابقا بطلان المعاملة فى صورة واحدة وهو أن يبيع
 كليًا مثلا من الحنطة ونحوه على حساب كل من بدرهم أو كل حقة بدرهم
 فلا يعرف من الوزن إلا اسمه فقط ، من غير علم به بالمشاهدة ونحوها فتكون
 باطلة لكونها معاملة جزافية وهذا غير ما ذكرناه .

وبالجملة المدار فى صفة بيع الموزون والمكيل الذى فرضنا من الرواية
 هو صدق البيع بالوزن أو الكيل بحيث يعرف كل منهما أنه كيل أو وزن وأما
 معرفتهما تفصيلا فليس لهما فى الروايات عين ولا أثر كما هو واضح ، فافهم .
 وأما المعدود فالكلام فيه بعينه مثل كلام فى المكيل والموزون فبالنسبة
 الى أصل اعتبار العدد فى المعدود قد تقدم الكلام فيه وقلنا أن صحيحة
 الحلبي (١) عن ابي عبد الله (ع) يدل على ذلك حيث سئل عن الجوز لا
 نستطيع ان نعدّه فيكال بمكيال ثم يعد ما فيه ثم يكال ما بقى على حساب
 ذلك العدد قال لا بأس به ، فان الظاهر منها أن اعتبار العدد فى
 المعدود مفروغ عنه وانما سأل السائل عن كون الكيل طريقا اليه أو انه لا
 يكال ، بل للعدّ موضوعية فى المعدود وأيضا يدل بالتقرير على جواز كيل
 المعدود وبيعهم ووزنهم وليس للعدّ موضوعية فى ذلك وهذا لا اشكال فيه أيضا .
 و لكن بقى فى الرواية شىء وهو ان التقرير لكفاية الكيل عن العدّ و

ان كان مسلما ولكن الظاهر من الرواية اختصاصه بصورة الاضرار ، حيث
سئل السائل عن ذلك عند عدم الاستطاعة فلا يجوز في غير حال الضرورة .
وفيه أن الرواية وتقريره (ع) غير متوجة الى فرض القدرة من العدد
فانه ليس مفروض السائل فانه مع التمكن لم يكن له داعى لبيع المعدود
بالكيل ، بل كان يبيعه بالعدّ ولذا سأل عن صورة عدم القدرة وهذا لا
يدل ان بيع المعدود بالكيل أو الوزن لا يجوز ، بل يجوز مع كونه طريقا اليه
كما هو واضح للعلم بان الكيل والوزن والعدّ ليس لها موضوعية بحيث لو
اخبار المعصوم به او قامت البينة على التعيين أو علما بالحدس القوي لكان
باطلا وعلى هذا فتمسك بالعمومات في غير ما لم يثبت فيه قيد خاص هذا
فيما كان الكيل أو الوزن طريقا الى المعدود واما كفاية كل منهما عن الآخر
استقلالاً فذكر المصنف أنه لا يجوز في الكيل بان يبيع المعدود بالكيل و
يكفى ذلك عن العدّ واما الوزن فالظاهر كفايته ولم يبين وجه الفرق بينها
غير أنه نقل عن ظاهر قولهم في السلم انه لا يكفى العدّ في المعدودات .
الظاهر انه لا وجه في ذلك الفرق فانك قد عرفت أن الظاهر من موثقة
سماعة اعتبار كل ما يعتبر ماليته بالوزن أو الكيل وهكذا العدّ لا يجوز بيعه
بغيره فانه من قبيل البيع مجازفة اذ لا يعلم أن مقدار ماليته التي اعتبر
عليها البيع أى شيء ، بل ربما لا يعتبرون البيع مع الجهل بالمالية فان
المستفاد من الروايات الدالة على اعتبار الكيل في المكيل والوزن في الموزون
والعدّ في المعدود هو ذلك ، وانما قلنا بكفاية كل منهما عن الآخر في
صورة الطريقة لكونه موجبا لتعيين المالية ، وبالجمله وانا قلنا أنه ليس شيء
منهما موضوعية بل كل منهما طريق الى الواقع ولكن المناط كون المالية
معلومة والآ فلا يجوز ولذا لا يجوز كفاية كل منهما عن الآخر استقلالاً كما

هو واضح ، وعلى هذا فلا وجه لتجوز بيع المعدود بالوزن استقلالا ، و
الحاصل ان كان هنا طريقية فالمناطق جواز بيع المعدود بكل ما يكون
طريقا اليه فلا وجه للاختصاص بالوزن والآ فلا يجوز أيضا مطلقا فلا وجه
لاختصاص الكيل بالمنع فافهم .

قوله : بقى الكلام فى تعيين المناطق فى كون الشئ مكيلا أو موزونا .
أقول : ذكر المشهور أن المدار فى كون الشئ مكيلا أو موزونا ما هو
المتعارف فى زمان الشارع ، فان ما كان مكيلا فى زمانه فمكيل الى يوم القيامة
وما كان موزونا فى زمانه فموزون الى يوم القيامة وكذا لك المعدود .

وأما الاشياء التى لم تكن فى زمانه من قبيل المكيل والموزون ، أو
المعدود فللمدار فيها ما هو المتعارف فى العرف العام ، والآ فما هو
المتعارف فى كل بلد ، وذكروا ذلك أيضا فى بيان الجنس الربوى .
و لكن القول بهذا الرأى وحمل الاخبار الواردة فى المسألة عليه
يستلزم الالتزام بامر مستحيل فانه اذا كان المدار فى كون الشئ مكيلا أو
موزونا أو معدودا هو زمان الشارع وزمان الائمة (ع) كانت القضية خارجية ،
وعليه فما يتعارف كيلاه أو وزنه فى ذلك الزمان لا يدخل تحت أحد العناوين
الى يوم القيامة .

واذا كان المدار فيها متعارف كل زمان ، بل كل بلد من غير توجه
الى ما هو المتعارف فى زمان الشارع كانت القضية حقيقية وعليه فما هو مكيل
فى زمان الشارع يمكن ان يكون موزونا فى زمان آخر وبالعكس ، بل قد يكون
معدودا وعلى هذا فعرف كل زمان هو الميزان فى تعيين المكيل والموزون
والمعدود .

و الجمع بين الامرين فى انشاء واحد مستحيل فان النظر فى القضية

الخارجية الى دخل الخصوصيات الخارجية فى الانشاء وعدم كونه على نحو الاطلاق ولا بشرط والنظر فى القضية الحقيقية الى فرض الموضوع مفروض الوجود وجعل الحكم عليه من غير أن تكون الخصوصيات الخارجية دخيلة فى الجعل والانشاء، فحمل الروايات على ما ذكره المشهور حمل على أمر محال كما لا يخفى .

بل، الظاهر منها هو الثانى وأنها كسائر القضايا لسبت الاحقيقية و تخصيصها بالقضية الخارجية يحتاج الى عناية زائدة فظهور الروايات يدفعها وعليه فالميزان فى المكيل والموزون والمعدود هو العرف فى كل زمان الا اذا قام اجماع أو ورد نص خاص على اعتبار الكيل مثلاً فى جنس خاص كما ورد النص بجريان الربا فى الدراهم والدنانير مطلقاً وان كانتا من المعدودات فلو باع احد درهما بدرهمين فتكون المعاملة ربوية مع أن الدراهم من المعدودات فى زماننا بل فى كل زمان كما دلّت عليه رواية ابن عبد الرحمن المتقدمه (١) .

و بالجملة أن الظاهر من قوله (٢) (ع) ما كان من طعام سميت فيه كيلاً فلا يصلح مجازفة وكذا غيره من الروايات الدالة على اعتبار الكيل والوزن فى المكيل والموزون هو كون القضية حقيقية بحيث يكون الميزان كون الشيء مكيلاً أو موزوناً فى أى زمان كان .

والحاصل من أول المسألة المشهور بين الفقهاء أن العبرة فى التقدير بزمان النبی (ص) فما كان مكيلاً أو موزوناً فيلحق بهما حكمهما الى

(١) وسائل: ج ١٢، صفحة ٤٧٣، حد ٧

(٢) وسائل: ج ١٢، صفحة ٢٥٤، حد

يوم القيامة وما لم يتعارف وزنه أو كيله في زمانه (ص) فالعبرة فيه بما اتفق عليه البلاد وان لم يتفق عليه البلاد فالعبرة فيه بما تعارف في كل بلدة بالنسبة الى نفسها .

وقد ذكرنا أن هذا الذي ذكره المشهور مشكل ، بل مستحيل فان الالتزام بأن ما تعارف في زمان النبي (ص) كونه مكيلا أو موزونا كك الى الأبد سواء خرج عن كونهما مكيلا أو موزونا أم لا ، يقتضى كون القضية خارجية ثم الالتزام فيما لم يتعارف وزنه أو كيله في ذلك الزمان بكون الميزان فيما العرف العام أو العرف الخاص يقتضى كون القضية حقيقية فهما لا يجتمعان في انشاء واحد فان النظر في القضية الخارجية الى الأفراد الخارجية فقط ، وثبوت الحكم لها الى الأبد أى مادام موجودا وفي القضية الحقيقية الى وجود الموضوع مطلقا وكونه مفروض الوجود بحيث أنه في أى زمان تحقق صدق عليه حكمه وفي أى زمان خرج عن كونه مكيلا أو موزونا يرتفع عنه الحكم سواء كان مكيلا في زمان الشارع أم لم يكن كما اذا ثبت وجوب الاكرام على العلماء فانه يدور مدار صدق موضوع في أى زمان وجودا وعدما فلو كان شخص عالما ثم نسي علمه يرتفع عنه وجوب الاكرام .

وعلى هذا فلا مناص عن حمل الروايات الواردة في المسألة أما على القضية الحقيقية أو على القضية الخارجية ، ولكن الظاهر منها كون القضية الحقيقية اذ لا خصوصية للأشياء التي كانت مكيلا أو موزونا في زمان النبي (ص) أو زمان الائمة (ع) وانما النظر فيها الى بيان حكم كلما يتعارف فيه الكيل والوزن ويدل على ذلك قوله (ع) وما من طعام سميت فيه كيلا أو وزنا لا يجوز بيعه مجازفة ، وعليه ما تعارف كيله أو وزنه في زمان الشارع ان بقى على حاله فلحقه حكمه والا فالمتبع فيه حكم ما صدق عليه العنوان في كل زمان

بل في كل بلد فلو كان الشيء مكيلا أو موزونا في بلد ومعدودا في بلد آخر فلاحقه في كل بلد حكمه على النحو المتعارف، نعم لو كان هنا نص أو اجماع تعبدى مصطلح ليكون كاشفا عن رأى المعصوم على مقالة المشهور فيلتزم به كما ورد النص بكون الدراهم والدنانير ربوياً مطلقاً ولكن الأمر ليس كذلك أما النص فمعدوم وأما الاجماع فغير متحقق فان اغلب القائلين بذلك، بل كلهم عللوا كلامهم بانصراف الأدلة والروايات المتقدمة الى زمان من صدر منه الحكم ولا يشمل غير زمانه فكشف الاجماع التعبدى من مثل هذه الكلمات من الأمور الصعبة .

فتحصل ان الميزان في كون الشيء مكيلا أو موزونا هو ما صدق عليه المكيل والموزون في أى زمان كان فانه ح لحقه حكمه .

ومن هنا ظهر أنه لو عاملا في بلد وكان المبيع في بلد آخر فالعبرة ببذل فيه وجود المبيع كما ذكره المصنف لصدق عنوان المكيل أو الموزون أو المعدود عليه فلاحقه حكمه .

ولو تعاقدوا في الصحراء رجعا الى حكم بلدهما ، ولو تعاملوا في البر بين البلدين واختلف عرفهما في كون ذلك الشيء من المكيل أو الموزون وشك في لحقه بهما فيرجع الى عمومات صحة العقد فان المقدار الثابت من المخصص انما كان مكيلا أو موزونا أو معدودا لا يجوز بيعه مجازفة وهذا المتاع الموجود في الصحراء ليس بمكيل قطعاً لعدم لحقه باحدى البلدين كما يكفي في عدم المكيلة عدم اللحق وعلى هذا فيتمسك بالعمومات فيحكم بصحة المعاملة عليه مجازفة فلا يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لعدم كون الشك في كونه مكيلا أو موزونا وانما الشك في اعتبار الشارع الكيل هنا والا فهو ليس بمكيل قطعاً كما عرفت .

الكلام فى الاعتماد باخبار البايع بقدر المثل

قوله : مسألة : لو أخبر البايع بمقدار المبيع جاز الاعتماد عليه .
أقول : تحقيق المسألة فى ضمن جهات الاولى ، أنه لا شبهة فى جواز
الاعتماد على اخبار البايع فى مقدار المبيع كيلا أو وزنا ، بل فى بعض الكلمات
دعوى الاجماع عليه وقد وردت عليه أخبار عديدة كما عرفت ، ولا ينافية ما
تقدم فى صحيحة (١) الحلبي (فى رجل اشترى من رجل طعاما عدلا بكيل
معلوم وأن صاحبه قال للمشتري اتبع منع هذا العدل الاخر بغير كيل فان
فيه مثل الاخر الذى اتبعت ، قال لا يصلح الا بكيل ، قال وما كان من طعام
سميت فيه كيلا ، فانه لا يصلح مجازفة) لأن اخبار البايع فى الرواية كان
مستندا الى الحدس دون الحس بالكيل والاخبار عنه وقد حملها المصنف
على وجه آخر وقد عرفت عدم صحته ، والحاصل أن أصل الحكم مما لا ريب فيه .
الجهة الثانية أن الظاهر من الروايات الدالة على جواز تصديق
البايع فى أخباره بالكيل أو الوزن هو كون الاخبار طريقا الى الواقع بحيث
يحصل الاطمئنان أو الظن المعتبر بكونه مكيلا أو موزونا ويدل على ذلك
رواية (٢) أبى العطار وفيها قلت فأخرج الكروالكرين ، فيقول للرجل أعطيته
بكيلك فقال اذا التفتنك فلا بأس .

ومرسلة (٣) ابن بكير فى رجل سأل أباعبد الله (ع) عن الرجل يشتري

(١) وسائل : ج ١٢ ، ص ٢٥٤

(٢) وسائل : ج ١٢ ، ص ٢٥٧ ، حد ٦

(٣) وسائل : ج ١٢ ، ص ٢٥٦ ، حد ٣

الجص فيكيل بعضه ويأخذ البقية بغير كيل فقال (ع) : اما أن يأخذ كله بتصديقه واما أن يكيله كله .

و الروايتان وان كانتا ضعيفتين من حيث السند ولكن لا بأس بهما في مقام التأييد ، على أنه لو لم يكن اخبار البايح هنا من باب الطريقة فلا بد وأن يكون مأخوذاً اما من باب الموضوعية أو على نحو الاشتراط بأن كان اخباره بالمقدار شرطاً في البيع بحيث لو لم يكن كذ لك يكون المشتري مختاراً في الفسخ والامضاء أما الاول فهو بعيد جداً فان لازمه صحة البيع بمجرد الاخبار بقدر الثمن وان كان المخبر ممن لا وثوق في اخباره أصلاً بحيث لا يرفع اخبار الجهالة عن المبيع ولا يخرج البيع عن الجرافية مع أنه لا يمكن الالتزام به .

وأما الثاني فلأنه لو كان الاشتراط رافعاً للجهالة ومصححاً للبيع و موجباً لخروجه عن الجرافية لكان صحيحاً بدون الاخبار بأن اشتراط أنه لو كان المبيع أقل من المقدار المعين كان المشتري مختاراً في الفسخ والامضاء وأيضاً لا يمكن الالتزام به فان اطلاقات الروايات بطلان بيع الجراف مع الاشتراط وعدمه كما لا يخفى و اذا فلا بد من اخذ الاخبار طريقاً الى بيان مقدار المبيع بحيث يكون رافعاً للجهالة والغرر والّا فيبطل لكونه بيع جرافى وقد تقدم أن ما كان مكيلاً أو موزوناً فلا يصح بيعه جرافاً .

الجهة الثالثة : ما تبين الخلاف في المبيع اما بالنقيصة أو بالزيادة فهل يحكم بالبطلان كما احتمله في جامع المقاصد فيما باعه ثوباً على أنه كنان فبان قطناً ثم رده أو يكون البيع صحيحاً ويثبت الخيار للمشروط له ففي المقام جهات من البحث :

الجهة الاولى : في صحة المعاملة وبطلانها وقد اختار المصنف

الصحة مع الخيار ، وتوضيح ذلك أنا قد ذكرنا مرارا عديدة أن الهیولا سواء كانت أولیة أو ثانویة فى مقابل الهیولی الاولى فتشمل الثالثة وما فوقها نظیر المقولات الثانویة المقابلة للمقولات الأولیة لیست لها قيمة أصلا و إنما هی بالنسبة الى جمیع الاشياء حتى التراب متساویة الأقدام ، بل القیمه للاشياء بحسب أوصافها الموجبة للمالیه وان كان نفس الاوصاف لا تقابل بالمال ، وانما هی واسطة لثبوت المالیه على المواد والهیولی وعلى هذا فاذا تخلفت الاوصاف فى المبیع فان كانت من الاوصاف المقومة المعدودة فى نظر العرف من الصور النوعیه سواء كانت بالدقة أيضا من الصور النوعیه أم لا ، فیکون البیع باطلا فان ما هو الموجود فى الخارج لم یبع وما هو مبیع غیر موجود فى الخارج كما اذا باع انسانا فبان فرس أو باع عبدا فبان أنه أنثى فان ما هو عنوان للمبیع ومقوم له فى نظر العقل فى المثال الاول و فى نظر العرف فى المثال الثانى قد تخلف عن المبیع فیکون البیع باطلا و هكذا فى جمیع موارد تخلف العنوان عن المعنون ولو فى نظر العرف فانهم یرون العبد مع لامة جنسا مختلفا وان كانا فى الحقیقة جنسا واحدا ، فان الرجولة والانوثة من العوارض والعناوین الغیر المقومة فى نظر العقل ، و لكنها من العناوین المقومة فى نظر العرف .

وأما اذا كانت الاوصاف من العناوین الغیر المقومة فى نظر العرف ، كوصف الكتابة والخیاطة والنجارة فى العبد فلا ینکون تخلفها موجبا لبطالان البیع ومن قبیل تخلف العنوان عن المعنون فیکون البیع صحیحا مع الخيار وفى المقام أن المبیع وان كان خمسة أمان من الحنطة فظهر أنه ثلاثة امان ولكن عنوان الخمسة لیس من العناوین المقومة بحیث یفوت المبیع بالکلیة بانقضائه ، بل المبیع الذی وقع علیه البیع موجودا وانما انتفى عنه

وصف انضمامه بالمقدار الزائد ، فيكون البيع في الحقيقة منحلاً الى بيع متعددة فان معنى بعثك هذه الحنطة التي عشرة أمان بعشرة دراهم أن كل من منها بدرهم غاية الأمر أن كل بيع مشروط بانضمامه الى البيع الآخر فاذا ظهرت الحنطة خمسة فيكون البيع بالنسبة الى الخمسة باطلة لما تقدم ، وبالنسبة الى الخمسة الموجودة صحيحة مع خيار تخلف الوصف و الشرط أى عنوان الانضمام .

و بالجملة أن احتمال البطلان هنا فاسد وقياس المقام بباب تخلف العنوان عن المعنون قياس مع الفارق .

الجهة الثانية : في أن الخيار الثابت هنا للمشتري أو للبائع هل هو خيار تخلف الوصف اعنى ما ذكرناه من انضمام هذا البيع ببيع الزائد عن المبيع الموجود أو خيار آخر كخيار الغبن و العيب مثلاً .

عبر العلامة في القواعد عن ثبوت هذا الخيار للبائع مع الزيادة ، و للمشتري مع النقيصة بقوله تخير المغيبون و تخيل بعض تبعاً لبعض الآخر أن هذا ليس من خيار فوات الوصف أو الجزء معللاً بأن خيار الوصف انما يثبت مع التصريح باشتراط الوصف في العقد .

واشكل عليه المصنف باندفاعه بتصريح العلامة في هذه المسألة من التذكرة بأنه لو ظهر النقصان رجع المشتري بالناقص وفي باب الصرف من القواعد بأنه لو تبين المبيع على خلاف ما أخبر البائع تخير المشتري بين الفسخ و الامضاء بحصة معينة من الثمن .

و أما التعبير بلفظ المغيبون ليس من جهة كون النقص أو الزيادة غبناً لهما اصطلاحاً فانه عبارة عن التفاوت في القيمة السوقية ، بل من جهة ارادة النقص و الضرر وان الخيار ثابت لمن نقص من مالیه ماله وحصل

له الضرر فى هذا البيع لأجل الزيادة أو النقيصة .

وبعبارة أخرى أن غرض العلامة من هذا التعبير تعميم الخيار لكل من البايع فى صورة الزيادة والمشتري فى صورة النقيصة والمجوز لهذا الاطلاق هو الاعتبار بنقص مالية ماله فى المعاملة وحصول الضرر لهما و إلا فالخيار من جهة تخلف الوصف فقط فيكون الخيار خيار تخلف الوصف و الشرط الضمنى .

و أما ما ذكره بعضهم من أن خيار الوصف انما يثبت مع التصريح بالوصف فى العقد ففيه أن هذا فى الأوصاف الخارجية التى لا يشترط اعتبارها فى صحة البيع ككتابة العبد وخطاطته وأما الملحوظ فى عنوان المبيع بحيث لو لم يلاحظ يصح البيع كمقدار معين من الكيل أو الوزن أو العدد فهذا لا يحتاج الى الذكر وكذا الشروط الضمنية كعدم تبعض الصفقة وعدم فوات الانضمام وعدم حصول الشركة فيه الى غير ذلك من الشروط الضمنية التى اعتبرت فى المعاملة بحسب بناء العقلاء وان لم تكن مذكورة فى ضمن العقد كما هو واضح فتحصل أن الخيار هنا هو خيار تخلف الشرط دون خيار الغبن و تعبير العلامة بثبوت الخيار للمغبون لا يكون دليلا على كونه خيار غبن مع ما عرفت أن مراده تعميم الخيار للمتضرر منهما دون الغبن الاصطلاحى اعنى تفاوت القيمة السوقية .

الجهة الثالثة : هل هذا الخيار كسائر الخيارات الحاصلة من تخلف الوصف و الشرط بحيث يكون من له الخيار مختارا بين الفسخ و أخذ الثمن أو المثلن والامضاء بدون أن يستحق باسترداد شئ من الثمن أو المثلن أو أنه على غير النسق المذكور وانما يستحق من الخيار استرداد جزء من الثمن أو المثلن والظاهر أن خيار التخلف هنا كسائر الخيارات الثابتة

لتخلف الشرط أو الوصف فلا يوجب استحقاق شيء من الثمن أو المثل من غاية الأمر أن الخيار هنا منضم بأمر آخر فهو بطلان البيع في الجزء الزائد في صورة الزيادة وفي الجزء الناقص في صورة النقيصة مثلاً لو باع الحنطة على أنها خمسين حقة بخمسين درهماً فينحل البيع هنا إلى بيوع متعددة أي منها مشروط بالبقية فلوظهرت الحنطة ثلاثين حقة فيكون هنا أمران أحدهما بطلان البيع في الناقص لعدم وجود المبيع أصلاً، والثاني ثبوت الخيار للمشتري في الباقي لتخلف الشرط الضمني وهو انضمام كل بيع بالبقية وقد انتفى هذا الشرط بظهور المبيع ناقصاً فما هو مركز الخيار غير ما هو مركز البطلان فيكون الخيار كسائر الخيارات في تخلف الشرط وتبعض الصفقة وما توهم من أن الخيار هنا ليس كبقية خيار تخلف الشرط فإن ذلك الخيار هنا يستحق من الثمن مقدار ما يقابل بالجزء الناقص فهو ناشئ من الخلط بين الأمرين كما هو واضح .

و بالجملة فكما للمشتري خيار تبعض الصفقة في سائر الموارد وكذلك هنا ومرجعه إلى خيار تخلف الشرط والوصف .

الجهة الرابعة : هل يثبت الخيار للبائع في صورة زيادة المبيع عن المقدار الذي أخبر به البائع كما أنه ثابت للمشتري في صورة النقيصة أم لا قد عرفت من العلامة في القواعد من التعبير عن ثبوت الخيار لهما بقوله تخير المغبون ولكن الظاهر أنه لا خيار للبائع، بل هو للمشتري في كلا صورتين أي صورتي الزيادة والنقيصة أما في صورة النقيصة فقد عرفت ثبوته للمشتري من جهة تخلف الشرط، وأما في صورة الزيادة فربما يتوهم ثبوت الخيار للبائع من جهة أنه صار شريكاً مع المشتري في المتاع وفيه أنه وأن صار شريكاً مع المشتري بنحو الاشارة إلا أن كل شركة لا تقتضي ثبوت الخيار

و ان كان عيبا وذلك لعدم دخوله تحت الالتزام العقدى الضمنى ، نعم
لو باع عبدا مريضا مثلا فبان أنه صحيح فله الخيار وهكذا كل شئ دخل تحت
الالتزام العقدى ولو ضمنا .

و أما ثبوت الخيار للمشتري فواضح لكون الشركة عيبا فى المتاع الذى
اشتراه فيكون مختارا فى الفسخ و الامضاء وان شئت فارجعه الى خيار تخلف
الشرط فان الشرط الضمنى موجود فى عدم تعلق حق الغير بالمبيع وكون
المشتري مستقلا فى التصرف فيه و من الواضح أن حق القسمة للشريك البائع
يمنع عن استقلال المشتري فى التصرف فى المبيع كما هو واضح لا يخفى .

فتحصل مما ذكرناه أن بيع المكيل والموزون لا يجوز بدون الكيل و
الوزن للروايات الدالة على اعتبارهما فيهما وكك المعدود للرواية الدالة
على تقرير الامام (ع) فهم السائل اعتبارهما فيهما حيث اجاب عن سؤاله عن
صحة بيع المعدود بالكيل كما لا يخفى على ما تقدم ، وأما اعتبار الزرع فى
المزروع فقد عرفت صحته أيضا و عدم جواز بيعه بدونه لما استفدنا من الروايات
الدالة على اعتبار الكيل والوزن فى المكيل والموزون من عدم الخصوصية
لهما بل هما طريقان الى تعيين مالية الشئ و مقداره ومن الواضح أن
الزرع أيضا يعين مقدار مالية المزروع كما هو واضح جدا .

و أما ما لا يعتبر فيه الوزن والكيل والزرع كالألبسة والاراضى والدور
ونحوها من مختلفة الأجزاء ، فالظاهر كفاية المشاهدت فيه كما ذكره المحقق
فى الشرايع والعلامة فى التذكرة فتوجب المشاهدة رفع الجهالة والغرر فى
المبيع بناء على اعتبار العلم بمقدار العوضين كما تقدم والأفلاوجه لاعتبارها
أيضا فى بيع مختلفة الأجزاء كما عرفت .

و الوجه فى ذلك أن المناط فى اعتبار العلم بالعوضين هو تعيين

مقدارهما ليسلم البيع عن الغرر والمجازفة ومن الواضح أن المشاهدة أيضا طريق الى تعيين مالية الشئ فيما لا يمكن فيه الأمور المتقدمة .
وعليه فلا يثبت الخيار للمشتري اذا حصل التفاوت بمقدار يسير يتسامح فيه عادة وأما اذا ظهر فيه التفاوت بما لا يتسامح فلا يخرج البيع عن بيع الغرر والمجازفة وحينئذ ان اعتبرنا العلم بالعوضين فى صحة البيع وعدم الغرر فيها فيكون باطلا والا فيكون صحيحا مع ثبوت الخيار للمشتري ومن هنا اشكل المصنف على العلامة من حيث عدم بيع قطع من الغنم من ذلك فان التفاوت فى ذلك قد يكون بما لا يتسامح فيه وكذا اذا باعها معدودا نعم بيع كل واحد من الاغنام بالمشاهدة لا بأس به لعدم الغرر فيه .

الكلام فى بيع صاع من الصبرة

قوله :مسألة : بيع بعض من جملة متساوية الأجزاء كصاع من صبرة مجتمعة الصيعان أو متفرقة أو ذراع من كرباس أو عبد من عبيد وشبهه ذلك يتصور على وجوه .

أقول : قد قسم المصنف بيع بعض من جملة متساوية الأجزاء الى اقسام فلا يعلم أن نسبة المبيع الى الجملة أى شئ .

الاول : أن يكون المبيع كسرا مشاعا ولعله بين معنى كسر المشاع بحيث يبيع منا من الحنطة فلا يعلم أن نسبة المن الى الحنطة أى شئ أهى بالنصف أو بالثالث أو أقل أو أكثر سواء كانت الحنطة فى موضع واحد أو فى مواضع عديدة فلا يشترط فى ذلك العلم بان الصبرة أى مقدار من الصاع وهذا لا شبهة فى صحته لعدم وجود ما يوجب بطلان المعاملة أما الغرر فنفي

لعدم الجهل بالمبيع غاية الأمر أن نسبة المبيع الى المجموع مجهولة وكك
لا ابهام فيه أيضا كما عرفت وأيضا لا مجال لان يقال أن صفة الملك تحتاج
الى محل موجود لتقوم به وهو منفي هنا لعرفت وجوده فى الخارج ، غاية
الأمر لا يعلم نسبته الى المجموع ومن هذا قبيل بيع عبد من عبيد أو دار
من دارين ، بل بيع نصف العبد ونصف الامة من عبد وأمة فان فى ذلك كله
المبيع أمر معين ، بل نسبته الى المجموع أيضا معين فإى وجه للبطلان .
وقد اشكل العلامة على صحة البيع عبد من عبيد ولم يبين جهة
الاشكال وذكر المصنف وجه الفرق منع ظهور الكسر المشاع من لفظ العبد
لعدم صحة اطلاق لفظ العبد على نصف هذا العبد ونصف العبد الآخر .
ولا يكون فارقا فى المقام فان غايته يوجب سقوط اللفظ عن الدلالة فى مقام
الاثبات على المراد الواقعى ، فكلامنا ليس فى مقام الاثبات ، بل فى مقام
الثبوت وامكان هذا البيع فحيث أمكن ذلك فيمكن ان يكون كلامه مقرونا
بالقرائن فبواسطة القرائن يفهم المراد أو يصرح على كون البيع بنحو الاشاعة
وتوهم ان لفظ الغلط يضر بالانشاء فاسد لما عرفت مضافا الى فساد أصل
المبنى أنه يضر اذا كان نفس الانشاء بالالفاظ المغلوطة وأما اذا كان
الغلط فى الفاظ المتعلقة بحيث يكون اللفظ الدال على متعلق البيع غلطا
فلا يتوهم أحد أنه يضر بالانشاء وما ذكرناه ظهر أنه لا فرق فى صحة
البيع هنا بين كون المبيع متساوية الاجزاء أو مختلفة الاجزاء فيصح بيع نصف
من العبد ونصف من الامة ونصف من هذا الدار ونصف من الدار الاخرى
مع انها ليست متساوية الاجزاء ، بل وكذا لك بين نصف من الدار فانها ليست
متساوية فان فى ذلك كله لا جهالة فى المبيع ولا شىء آخر مما يوجب البطلان
القسم الثانى : أن يكون المبيع كلياً فى الخارج مقابل الكلى فى الذمة

وهذا هو القسم الثالث فى كلام المصنف وانما قد مناه لتوقف معرفة القسم الثانى على القسم الاول والثالث، بيان ذلك أن المبيع تارة يضاف الى الذمة بأن يبيع منّا من الحنطة فى الذمة بحيث يعتبر العقلاء بمجرد اضافة الكلى الى الذمة مالية له وان لم يكن مالا قبل ذلك وهذا يسمى كلياً فى الذمة . وأخرى يكون المبيع كلياً فى الخارج بأن يبيع صاعاً من الصبر الموجودة فى الخارج المعين المقدار بحيث أن المبيع يكون كلياً فى المعين الخارجى ، ومن هذا قبيل أيضاً بيع عشرة امتار من المزروع المقدّر بماء قنطرة فان المبيع كلى الخارجى والفرق بين القسم الأول الذى يسمى بكسر المشاع وهذا القسم الذى يسمى بالكلى فى الخارج أن المبيع فى القسم الاول موجود فى الخارج بحيث لو تلف مجموع الحنطة للبائع تلف المبيع أيضاً وهذا بخلافه هنا فان المبيع هنا كلى مضيق ينطبق على الأمان الخارجية فاذا تلفت الصبرة لم يتلف المبيع ولم يبق منها الا بمقدار المبيع فيكون المبيع منطبقاً عليه واذا تلفت الصبرة اجمع فيكون للمشتري حق الفسخ قبل القبض و يذهب من كيسه بعده وهذا القسم أيضاً لا شبهة فى صحته لعدم تمشى بشيء من الوجوه المذكورة للبطلان هنا ، فان المبيع كلى معين غايته مضيق بما فى الخارج من غير أن يكون فيه ابهام وجهالة أصلاً فلو كان بيع كلى هنا باطلاً كان السلم أولى بالبطلان لعدم وجود ما ينطبق عليه الكلى فى الخارج وبالجملة لا شبهة فى صحة بيع صاع من صبرة بنحو بيع الكلى فى الخارج كما لا يخفى .

القسم الثالث: ان يكون المبيع فرداً منتشراً فى الاجزاء الخارجية و مبهماً من جميع الجهات والفرق بين هذا القسم والقسم الاول هو أن المبيع فى القسم الاول موجود معين شخصى من غير جهالة فيه و انما الجهالة

كانت فى نسبته الى المجموع وأما فى هذا القسم ليس فيه تعيين اصلا فضلا عن كونه فى الخارج وأما القسم الثانى فالمبيع فيه أمر كلى بغير تشخيص فيه أصلا وهذا بخلاف القسم الثالث فان المبيع ليس كليا كالقسم الثانى ولا أمرا موجودا فى الخارج ومتشخصا بالخصوصيات بل هو فرد مردد مبهم و يسمى ذلك بالفرد المنتشر، وقد استدل على بطلان المبيع هنا تارة بالجهالة وأخرى بان الابهام فى المبيع مبطل وثالثة بانه موجب للغرر فيكون موجبا للبطلان ورابعا بأن الملك صفة وجودية محتاج الى محل تقوم به كسائر الصفات الموجودة فى الخارج واحد هما على سبيل البدل غير قابل لقيامه به لأنه أمر انتزاعى من امرين معينين وذهب المشهور الى بطلان هذا القسم من البيع، بل ادعى الاجماع على ذلك وخالف المحقق الاردبيلي فى ذلك وتبعه المصنف وبعض آخر .

أقول : يقع الكلام فى تصوير هذا أولا بأنه هل يمكن وجود فرد مبهم فى العالم أم لا ، فنقول تارة يراد من الفرد المنتشر الوجود المبهم غير المتشخص بخصوصية خاصة فهذا لا شبهة فى بطلان بيعه اذ لا وجود له أصلا حتى فى علم الله ولم يخلق فرد يكون موصوفا بهذا الوصف فان كلما هو موجود فى الخارج فمتشخص بشخصية خاصة وبجهات مميزة بل التشخص عين الوجود على قول فكيف يعقل أن يكون هنا فردا ولا يكون متشخصا لخصوصية فان اراد من الفرد المنتشر هذا المعنى المردود وقال الاردبيلي والمصنف بصحة بيع هذا الفرد فهو بديهى البطلان لما عرفت من عدم وجود مثل ذلك اصلا .

وان ارادوا من ذلك الفرد المنكر أى فردا موجودا بين الأفراد الخارجية متشخصا بخصوصية ومتميزا فى الخارج بتميز خاص بحيث كان عند

الله معيناً حتى لو كان هنا معصوم لا خبر بالمبيع ولكن مجهول عند البائع والمشتري كما اذا قال بعثك عبداً من عبيد أو صاعاً من عياع هذا للصبر أو شاة من هذه الشياة فان المبيع وان كان مجهولاً عند المتعاملين ولكن ليس مثل الاول غير موجود في العالم وغير مخلوق لله بل له وجود حقيقة في علم الله بحيث لو عينا كان فرداً من هذه الافراد كما اذا قال بعثك عبداً من عبيدي الذي يأتي أولاً فان اياً منهم يأتي أولاً فهو مبيع ومعلوم عند الله واقعا فان ارادوا هذا المعنى فالظاهر أنه لا شبهة في صحته ، اذ ليس شيء من الوجوه المذكورة جارية هنا الا الوجه الاول فهو الجهالة أما الابهام فالفرض ان الفرد المبيع لا وجود له في الواقع وقلنا أن لما نحن فيه وجود واقعي غايته مجهول عند المتعاملين وأما الغرر فليست المعاملة بغررية أصلاً ، فان من المفروض الصبر متساوية الاجزاء ومتساوية النسبة وأما كون الملك صفت محتاجة الى محل موجود فكذلك أيضاً أن المبيع موجود فيقوم عنوان الملكية الذي أمر اعتباري بذلك المحل .

وبعبارة أخرى أنه لا شبهة في توقف البيع على وجود محل يقوم به فان الملكية وان لم تكن امراً خارجياً وصفت وجودية بل من الاعتبار يأتى إلا أن هذا الامر الاعتباري لا بد له من محل يقوم به ليتمكن تبديل المال في طرف الاضافة فما لا مال فلا اضافة ليتمكن التبديل فيها ، نعم فالجهالة موجودة هنا فان تم اجماع ونحوه على بطلان البيع بمثل هذه الجهة لكونها موجبة للبطلان فيها والآل فيحكم بالصحة للعمومات كما هو واضح ، ووضح بالصحة لو كان له عبداً فمات أحدهما وبقي الآخر ولم يعرف أنه المبارك والميمون فيقول بعثك العبد الباقي من عبيدين فان مثل هذه الجهالة لا تضر بالصحة ولا دليل على كونها مبطلّة وتوهم شمول الاجماع عليه فاسد ، فانه

دليل لبي لا يشمل لغير الجهالة فى المقدار .

وحاصل ما ذكرناه فى هذه المسألة هو أن بيع شئ يتصور على وجهه :
 الاول : أن يكون كسر مشاع بمعنى أن يكون المبيع حصّة من الحنطة
 الموجودة فى الخارج ومتشخصا بخصوصية ويكون المشتري شريكا له بنسبة
 خاصة من النصف أو الثلث أو غيرهما وانما يشير البائع بقوله بعثك من
 الحنطة الى الشركة بهذا النحو كما لا يخفى ، وهذا لا شبهة فى صحته و
 لا فرق فى ذلك بين متساوية الأجزاء أو لم يكن ولا بين صحة اطلاق اللفظ
 على النصف ونحوه وعدمه فيصح بيع عبد من عبيد على نحو الساعة وان
 لم يصح اطلاق العبد على النصف وذلك لما عرفت فى الفاظ العقود على
 اعتبار الحقيقة والالفاظ الصحيحة فى الفاظ العقود ، انما هو منحصر
 بالالفاظ التى يقع به انشاء العقد وأما متعلقات العقود فلا يعتبر فيها
 الحقيقة ، بل لا يعتبر فيها الألفاظ الصحيحة فضلا عن المجاز كما هو واضح .
 وبالجمله فبيع كسر المشاع بأى لفظ كان صحيح بلا اشكال وليس فيه
 ما يوجب البطلان من الوجوه المتقدمه كالجهالة والابهام والغرر و عدم
 وجود المحل ليقوم به الملك .

الثانى : بيع الكلى فى المعين الخارجى فى مقابل البيع الكلى فى
 الذمة وقد تقدم تفصيله واجماله أن يبيع كليا معينا مثل المن ونحوه من
 هذه الصبرة الخارجية من غير أن يكون المشتري شريكا له فى الصبرة وانما
 يكون حقه قابلا لانطباق بكل من منها انطباق الكلى على الفرد حتى لو
 تلفت الصبرة ولم يبق منها الا بقدر المبيع فيكون حقه منطبقا عليه بخلافه
 فى الأول فان التالف من البائع والمشتري بنسبة حصتهما الى مجموع الصبرة
 ويدل على صحة هذا البيع مضافا الى المطلقات والعمومات قيام

السيرة القطعية على صحته فان رسم الاصناف من قديم الأيام واحد يشها جار على بيع بعض من المتاع الموجود على النحو الكلى فى المعين و كذلك المشترين يشترون هكذا مثلا فيجيب أحد الى البزاز فيقول له بعنى عشرة طاقات من الثوب الفلانى ويقول البايع بعتك عشرة طاقات، فانه يكون هذا على نحو الكلى فى المعين ويدل على صحة هذا البيع مضافا الى الأمرين المذكورين صحيحة (١) الأطنان (ولورود الرواية فى اطنان القصب قد سمها الشيخ صحيحة الاطنان) حيث سأل رجل عن بيع أطنان من القصب الموجود فى الخارج حيث احترق ولم يبق الا بقدر المبيع فقال عليها السلام العشرة الاف طن التى بقت هى للمشتري فلا يتم ذلك الا بكون المبيع كلياً لا بنحو الاشاعة وتوهم أنه على نحو الاشاعة ولكن حيث كان التلف قبل القبض فلذا لم يكن التالف من المشتري فان التلف قبل القبض من مال البايع توهم فاسد فان جهة الاستدلال ليس هو ذلك بل كون الباقي مجموعاً للمشتري، فانه لو كان على نحو الاشاعة لكان البايع أيضاً شريكاً له فى الباقي ولا يفرق فى ذلك قبل القبض وبعده على أن الرواية غير متعرضة بجهة القبض سؤالاً وجواباً .

الثالث: أن يكون المبيع فرداً مبهما مردداً بين الافراد الخارجية نظير الفرد المنتشر من أن يكون متشخصاً بخصوصية خارجية كما فى القسم الاول ولا أمراً كلياً كما فى القسم الثانى فقد ذهب المشهور الى بطلانه و الارد بيلى وبعض من تأخر عنه الى الجواز وأختاره المصنف واستدلوا على البطلان بوجوه أربعة وقد أجاب عنه المصنف كما تقدم، ولكن الكلام فى تصوير

(١) وسائل: ج ١٢ ص ٢٧٢، صحيحة بريد بن معاوية .

ذلك فنقول فان أرادوا من الفرد المبهم الفرد المنتشر الذى لا يتشخص بخصوصية خارجية فهذا لا وجود له حتى فى علم الله تعالى ، ولم يخلق بل ولا يخلق أصلا ، بل يستحيل أن يكون موجودا أصلا ، فان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد على ما قيد ، بل التشخص عين الوجود فكيف يعقل أن يكون الشئ موجودا فى الخارج ويكون مبهما من جميع الجهات ، و غير متشخص بخصوصية خاصة فلا يمكن أن يكون المبيع أمرا موجودا وفردا منتشرا بين الأفراد الخارجية وعليه فلا يعقل القول بإمكانه فضلا عن صحة بيعه أو الاستدلال على بطلانه بأمور متقدمة فان ذلك من أقسام ممتنع الوجود فى الخارج وان أرادوا من الفرد المبهم الفرد المنكر فلا شبهة فى جوازه بحيث ان المبيع موجود بين هذه الصياع مثلا ومتشخص بخصوصية و متميز عن سائر الموجودات فى الخارج الا أنه غير معلوم للمتبايعين والآ فان الله تعالى يعلم أن المبيع أى فرد من الافراد الخارجية وأى منها يختاره المشتري عند القبض والاقباض ولو كان هنا معصوم لأخبره كما اذا قال بعثك عبدا من عبيدى الذى يجنى قبل كلهم أو شاة من الشياة أو صاعا من صياع هذه الصبرة الموجودة الذى نختاره عند الوزن أولا فان فى ذلك كله ان الله تعالى يعلم أن أى فرد منها مبيع فليس مثل القسم الاول ، بحيث أن لا يكون له وجود أصلا حتى فى علم الله تعالى ويستحيل خلقه الى الأبد ويكون داخلا فى ممتنع الوجود وان أرادوا هذا فلا شبهة فى صحته ، ولا يرد عليه شئ من الوجوه الاربعة الآ الجهالة فان تم اجماع على كونها مبطلّة فيها والآ فيتمسك بالعمومات الدالة على صحة البيع و يحكم بصحته أيضا وعلى هذا فما ذهب اليه الاردبيلي ومن تبعه بعده متين جدا .

ثم انه بقى الكلام فى تصوير الاشاعة وبيع الصياغ من الصبرة على نحو الكلى ، أما الاول فذهب جمع الى ان الاشاعة أن يملك شخصين متاعا بنحو الكلى بحيث أن كل منهما يملك كليًا منطبقًا على العين الخارجية فمعنى الشركة على نحو الاشاعة وملك كل منهما كليًا قابل الانطباق على الموجود الخارجى .

و ذهب بعضهم أن معنى الاشاعة أن يملك كل واحد من الشريكين أمرًا شخصيًا خارجيًا من المال الخارجى المشترك بحيث يكون معينًا فى الواقع ومجهولًا فى الظاهر الى أن تنتهى التقسيم حتى الاجزاء الصغار ولكن لا يتميز حقيقة كل منهم عن الآخر فى الظاهر وان كان معلوما فى الواقع .

ثم انه ذهب اكثر المتكلمين وبعض الحكماء قبل الاسلام الى وجود الجزء الذى لا يتجزى وأن الجسم مركب من تلك الاجزاء وأن المواد الأصلية للأشياء هى تلك الأجزاء وذهب جمهور الحكماء الى بطلان هذا المذهب وعلى فرض تحققه أن مواد الأشياء ليست هى الأجزاء الغير المتجزى حتى بطلان الجزء الذى لا يتجزى ولا يقبل الانقسام من أبد البداهيات ، وقد برهنوا عليه فى محله ببراهين متعددة منها أن كل ما هو متجز و شاغل للمكان وقابل للإشارة الحسية الملازم للوجود والتشخص فى الخارج فله جهات ست بحيث أن فوقه غير تحته وهكذا وأن الملاقى له من هذا الثوب غير ما يلاقيه من الثوب الآخر وهكذا وان وصل ذلك الشئ فى الصغرى الى حد لا يكون شئ اصغر منه بحيث لا مرتبه بعد الا لعدم فعلية فلامناص من قبوله القسمة وانما عدم الانقسام فى الخارج بواسطة عدم الآلة القطاعة وعليه يترتب بطلان مذهب النظام القائل بتركب الاشياء من أجزاء غير

متناهية لا تتجزى على أنه يلزم امتناع قطع مسافة معينة فى مدة متناهية
الّا بالطفرة فان المسافة الواقعة بين المبدء والمنتهى مركب من أجزاء لا
تتناهى فلا يعقل قطعها فى زمان متناه الا بالطفرة الى غير ذلك من
البراهين .

وبالجملة فلا شبهة فى بطلان القول بالجزء الذى لا يتجزى و كون
الاجسام مركبا منها .

و لكن تصوير الاشاعة فى الشركة غير متوقعة على ذلك فانه قلنا بوجود
الجزء الذى لا يتجزى أو بعده فالشركة موجودة فى الخارج قطعاً وانتهى
الى الاجزاء الغير المتناهية بناء على عدم انقسام الجوهر الفرد اذا عرفت
ذلك فنقول أما تصوير الاشاعة على الوجه الاول أى مالكية كل منهما على
المال بنحو الكلى فى المعين فلا شبهة فى بطلانه فان لازم ذلك أن لا يكون
الخصوصيات الموجودة فى العين الخارجى مملوكة للشركاء كخصوصية
الدار والارض والحيوانات وغيرها من الاملاك الشخصية و من البديهى
انها من أملاكهم فلا يصح ذلك مع القول بكون ماليكتهم على نحو الكلى فى
المعين فأنه لا يعقل أن يكون الكلى حاويا للخصوصيات وأيضاً من جملة
أسباب الشركة المزج فلو كان ملك كل من الشريكين على نحو الكلى فيلزم عدم
ملك كل من مالكي الطعام بالشخصى مع أن ملكهم كان شخصيا
فهذا خلف ويلزم أيضاً أن تخرج الخصوصية من كلهم بلا سبب و أيضاً لو باع
أحد نصف داره من الاخر على نحو الاشاعة فلازم القول المذكور أنه لو تلفت
العين ولم يبق منها الا بمقدار حق المشتري فيكون ذلك متمحضا له و ان
قلنا بزوال مالكية البائع عن الحصة الاخرى لنفسه فلازمه الغاء ذلك بلا
موجب فشىء من ذلك لا يمكن الالتزام به وأما كون كل من الشركاء مالكا

لشخص خاص معين في الواقع وغير معين في الظاهر بحيث أي جزء فرضته يكون نصفه الخاص لهذا و نصف الخاص لذلك فهو أيضا باطل فانه يلزم ح أن يكون ملك كل منهما على الشخص الخاص بلا مرجح ومجوز فيما اذا اشتريا متاعا على الشركة أو انتقل متاع الى الوارث من المورث وهكذا فان في هذه الموارد كلها أي سبب أوجب ملك هذا بجزء خاص و ملك ذاك أيضا بجزء خاص مع أن نسبة المال كان اليهما على حد سواء فيلزم من ذلك ملك كل منهما على شخص خاص دون الآخر تخصيص بلا مخصص و ترجيح بلا مرجح .

على أنه لو كانت الشركة بمعنى ملك كل من الشريكين حصة خاصة شخصية الى أي مرتبة انتهت لزم في بعض الموارد أن يكون المال بدون المالك كما اذا فرضنا أن هنا مالا مشتركا بين خمسين واذا قسمناه الى عدد الشركاء خرج عن المالية للقلة كحبة من الحصى مثلا فالجموع من حيث المجموع ليس مالا لشخص منهم و اجزاء لا يصدق عليها المال فيلزم أن يكون هذا المال بلا مالك فهو بد يهي البطلان ، بل ربما يخرج الاجزاء عن الملك لكسرة الشركاء كما اذا اشترك شخاط بين مائة فان كل جزء من المائة ليس بملك أيضا فانه لا يعتبر العقلاء الملكية على ذلك كما لا يخفى وأما الا بهام فمضافا الى أنه لم يحتمله أحد أنه غير معقول .

ومحصل الكلام من الاول أنه لا يعقل تصوير الاشاعة على نحو الكلى في المعين فان لازم ذلك أن لا تكون الخصوصية في الاعيان الشخصية المملوكة للشركاء مملوكة لهم كالدائر والحدائق والبساتين المشتركة بين الشركاء مع أنها مملوكة لهم .

وأيا اذا حصلت الشركة باللعزج فلزم الغاء مال الكية الشريكة عن العين

مع أنهم كانوا مالكين بالخصوصيات فأمر شىء أوجب الغاء ذلك وأيضاً لو باع أحد نصف داره من زيد على نحو الاشاعة وصار المشتري مالكا للكل فى المعين فلازم ذلك ان ينحصر حقه بالباقي مع تلف النصف كما هو كذا لكفى جميع موارد بيع الكلى فى المعين مع أن التلف فى صورة الاشاعة محسوب منهما بلا خلف فان قلنا بزوال مالكية البائع عن الخصوصية فى حصة نفسه فهو بلا موجب فأى سبب أوجب زوال ملكه عنها وصار مالكا للكل فكل ذلك مما لا يمكن الالتزام به .

و أيضاً لا يعقل تصوير الاشاعة على نحو كون كل منهم مالكا للشخص الخاص المعين فى الواقع الى أى حد وصل التقسيم وان كان مجهولاً فى الظاهر وكل من الشريكين مالكا لنصف العين المشتركة بجميع اجزائها المعينة فى الواقع ولوجه فى عدم كونه معقولا أن لازم ذلك أن يكون كل منهم مالكا لجزء خاص بلا موجب فيما اذا مات المورث وترك وارثا متعددة ومالا فانهم مشتركون فى ذلك المال فكون كل منهم مالكا لشخص خاص وجزء معين دون الاخرى نعاكس ترجيح بلا مرجح وتخصيص بلا مخصص .

و أيضاً لا يعقل تصوير الاشاعة على نحو الا بهام فانه مضافا الى أنه لم يقل به أحد أنه غير معقول كما عرفت .

واذا بطل الوجه المتقدم فانحصر الوجه فى تصوير الاشاعة بما نذكره والتحقيق فيه أن يقال فى تصوير الاشاعة أن مجموع الشركاء مالكا لمجموع المال فان العقلاء يعتبرون مالكية المجموع لشيء واحد بنحو الاستقلال ولكن مالكية كل منهم للمعين مالكية ناقصة كالنصف والثلث والثلثين والربع والسادس وغيرها ، فان كل منهم نصف المالك وثلثه وربعه وسدسه وهكذا بحيث أن كل منهم مالكا للمجموع بأحدى النسب المذكورة ون البعض

الخاص أو الكلى فى المعين ولكن على نحو الناقصة بحيث لو أراد أن يتصرف فى العين المشتركة على نحو الاستقلال فلا يجوز له ذلك لعدم كون مالكيته للمجموع على نحو الاستقلال لينافى الشركة فكان كلهم مالك واحد فالمجموع مالك للمجموع استقلا .

وبالجملة أن كل من الشركاء مالك على مجموع المال وتمامه ولكن على نحو الناقص لكونه نصف المالك أو رבעه وهكذا والتعبير عن ذلك بأن كل منهم مالك للنصف وهكذا فمن باب المسامحة فى التعبير والضيق فى العبارة والا فليس له مالكية على النصف مثلا بالاستقلال من العين المشتركة أصلا وإنما المجموع مالك واحد مستقل وكل منهم مالك ناقص وله مالكية للتصرف فيها ناقصة من غير أن يكون بالاستقلال ففى مثل موت المورث و انتقال المال الى الورثة ان مجموع الورثة مالك واحد قائم مقام الميت فان المالك كان هو المورث وحده وبالفعل كان المالك هو مجموع الورثة وصاروا نائبا عنه فى المالكية وكان المورث تمام المالك وصار كل واحد نصف المالك و رבעه على حسب حصته ولا شبهة فى صحة اعتبار الملكية للمجموع و يدل عليه ما ذكرناه أنه ربما لا يكون للأجزاء بنفسها مالية أصلا وإنما المالية تقوم بالمجموع من حيث المجموع كما اذا كان شخاط واحد مشتركا بين خمسين فان قلنا بما ذكرناه من كون المجموع من حيث المجموع مالكا للمال على نحو الاستقلال لصحة اعتبار الملكية لهم وكان لكل منهم مالكية ناقصة فيها والآ لكان هذا المال بلا مالك فان حصة كل منهم ليس بمال والمجموع من حيث المجموع مال ولكنه ليس لأحد ولا للمجموع على الفرض ، بل ربما يصل الى مرتبة يخرج مقدار حصة كل منهم عن الملكية ولا يعتبر العقلاء ملكية عليهما اذا كان حق كل منهم بمقدار نصف العود من الشخاط نعم يبقى له حق

الاختصاص فى العين لكونها متعلقة لحقه واما على ما ذكرناه ، فالامر واضح فان المجموع من الشركاء مالك استقلالاً لمجموع العين المشتركة وكل واحد منهم مالك للمجموع أيضاً ولكن على نحو الناقص بحيث أن كل منهم نصف المالك وربعه وثلثه وليس له على العين السلطة المالكية الاستقلالية بل له سلطة على العين سلطة المالكية الناقصة فان لكل منهم مملوك فهو مجموع العين ولكن مالكيته وسلطنته عليه ناقصة كما لا يخفى .

و يترتب على ذلك أنه اذا باع أحد الشريكين حصته فمعناه أنما باع مجموع العين بملكية ناقصة وانتقل عنه الى المشتري مالكية ناقصة أى زالت اضافة الملكية عنه ووجدت فى المشتري فان التعبير بالانتقال مسامحة فى التعبير .

وتوضيح ذلك أنه كما يجوز لاحد أن يبيع نصف الدار مثلاً معينا أو على نحو الكلى فى المعين أو على نحو الفرد المنكر فكذلك يجوز بيع مقدار منها على نحو الاشاعة بمعنى كون المبيع مجموع الدار ولكن يبيعها للمالكية الناقصة وينتقل اليه نصف المالكية أى يعدم نصف مالكيته بالبيع وتقطع من المالك الاضافة الناقصة وتوجد تلك الاضافة الناقصة للمشتري و تعبیرنا بالنقل مسامحة فان فى البيع ليس نقل اضافة أصلاً بل دائماً قطع اضافة و ايجاد اضافة أخرى ، فان البيع تبدل مال فى طرف الاضافة و التعبير بالنقل للوضوح .

وبالجملة فاذا باع المالك نصف متاعه على نحو الاشاعة فقد بدّ لمجموع متاعه فى مقابل الثمن على نحو الملكية الناقصة وقطع اضافة ناقصة من اضافة المالكية الى نفسه وأوجد لها للمشتري وهذا المعنى أمر موافق للاعتبار و لا غرر فيه ، وهكذا يبيع أحد الشريكين حقه من الآخر فانه يبيع مجموع العين

المشتركة بملكية ناقصة وينتقل من البائع الى المشتري اضافة ناقصة من الملكية وهكذا فى جميع موارد الشركة وبيع أحد الشركاء حقه كما لا يخفى فافهم .

وتوهم أن الملكية من مقولة الأعراض فهى غير قابلة للقسمة فكيف تكون الملكية متبعضة ويكون لاحد الشركاء النصف وللآخر الثلث وللثالث السدس وهو توهم فاسد فان الملكية وان كانت أمرا اعتباريا غير قابلة للقسمة كالأعراض أو هى من مقولة الأعراض و لكن يمكن تقسيمها باعتبار متعلقها كما هو الشأن فى جميع الأعراض الغير القابلة للقسمة مثلا أن البياض فى نفسه غير قابل للتقسيم ، ولكنه يقبله بحسب محلّه و الأمر فى المقام أيضا كك فان مالكية المورث مثلا كانت بالاستقلال فاذا مات انقطعت منه ووجدت فى مجموع الورثة من حيث المجموع وفى الافراد بالتبعيض باعتبار أن مملوك كل منهم التركة مجموعا بنصف الملكية مثل فأوجب ذلك انقسام الملكية أيضا الى النصف كما أن البياض فى الجسم بياض واحد ويتعدد بالتقسيم وأن الحرارة فى الماء حرارة واحدة ويتعدد بتقسيم الماء وهذا أيضا كتبعض الإرادة والطلب فى باب التكاليف المركبة كتعلق الأمر بالصلاة وتبعضا الى الركوع والسجود وغيرها من الأجزاء فان الطلب وان كان بسيطا لا يتبعض ولكن يتبعض بتبع تبعه متعلقه كما لا يخفى .

ثم وقع الكلام بين العامة والخاصة أن التقسيم فى باب الشركة افرازا وتعيين حق أو بيع فقال الامامية أنه تعيين الحصة وقال العامة أنه بيع فيترتب عليه أحكامه وقد وقع النزاع بين العامة والخاصة فى باب المعاملات فى هذا المسألة ومسألة الضمان ، حيث انهم يقولون ان الضمان ضم ذمة الى ذمة أخرى وقال الامامية انه انتقال المال من ذمة الى ذمة أخرى و

ان وقع الخلاف بينهم فى باب المعاملات فى كثير من الفروع، ولكن المخالفة فى المسائل المهم هاتان المسألتان .

أقول : ان كان مراد الامامية من كون الشركة افرازا و تعيينا للحق هو أن حق كل منهما امر كللى يتعين بالقسمة كما هو ظاهر كلامهم فهو لا يصح الاّ فى موارد كون المملوك كليّا كموارد البيع فى الذمة أو بيع الكلّى فى الخارج فانه يتعين بالتعيين، وأما فى موارد الشركة التى هى اشاعة حق كل من الشريكين على النحو الذى ذكرناه فلا ، بل لا شبهة أن فى موارد الشركة ينتقل المملوك كل من الشريكين الى الآخر بدّل انتقال حق الآخر اليه ، فيقع بينهما التبادل كما سنذكره وعلى هذا فلا وجه لما ذكره الخاصة بوجه .

وان كان مرادهم من ذلك ردّ العامة حيث انهم يقولون يكون التقسيم بيعا يترتب عليه أحكام البيع من الخيارات و نحوها و غرضهم أنه ليس ببيع ليترتب عليه حكمه ، فهو متين لعدم انطباق تعريفه عليه ، وانما هو معاملة خاصة حيث ان لكل من الشركاء مالكيّة ناقصة للعين من حيث المجموع ، فيبدّل كل منهم مملوكه بالملكية الناقصة على النصف مثلا بمملوك الآخر بالملكية الناقصة كذلك ، مثلا فاذا كانت الدار الواحدة مشتركة بين شخصين على النصف فمعنى قسمتها الى نصفين أنه كل منهما يأخذ مملوك الآخر الذى بالملكية الناقصة مقابل مملوك نفسه بالملكية الناقصة فيكون مالكا مستقلا بالنصف والامر اوضح بناء على تصوير الاشاعة على نحو الثانى أى يكون كل من الشركاء مالكا لجزء خاص فان كل منهم يبدّل الاجزاء المملوكة لغيره هذا النصف بالأجزاء التى فى النصف الآخر وعلى هذا فيكون التقسيم فى نفسه معاملة مستقلة وقد ذكرنا نظير ذلك فى المعاطات و قلنا فلا بعد فى أن يكون هنا معاملة مستقلة لا يكون بيعا ولا صلحا ولا اجارة ولا غيرها من

المعاملات المعروفة فتدل على صحتها آية تجارة عن تراض فكما أنه يمكن أن تكون المعاطات معاملة مستقلة فكذلك يمكن أن يكون التقسيم أيضاً معاملة مستقلة ولهذا نظائر كثيرة في العرف كتبديل كتاب الرسائل المحشى ، برسائل آخر غير المحشى المخطوط بخط جيد، فإن من لا يحتاج إلى الحاشية يبدل كتابه بكتاب آخر جيد الخط غير المحشى مع أنه ليس بيعاً ولا غيره من المعاملات المعروفة ، بل معاملة خاصة .

و بالجملة فإن أراد الخاصة من الافراز الوجه الاول الذى هو ظاهر كلامهم من الافراز والتعيين فلاوجه لما ذكره الخاصة والعامة فإن كليهما باطل وإن أرادوا الوجه الثانى الذى ليس بظاهر كلامهم كما هو الظاهر ولا يضره كونه خلاف ظواهر كلامهم لأنهم كانوا يصدد الرد على العامة من غير لحاظ جميع الخصوصيات فقولهم أن التقسيم ليس ببيع فكلام متين جداً فإنه كما عرفت ليس ببيع، بل معاملة خاصة فافهم .

الكلام فى تصوير الكلى فى المعين

وأما تصوير الكلى فى المعين فربما يقال أنه عبارة عن الفرد المنتشر الموجود فى الصبرة الخارجية مثلاً وقابل الانطباق على كل فرد فرد .
وفيه مضافاً إلى استحالة وجود الفرد المبهم وأنه لم يخلق ولن يخلق كما تقدم أن هذا خلف الفرض فإن معنى الكلى هو عدم تشخصه بخصوصية خاصة خارجية ومعنى الفرد أنه متميز بالخصوصية فهما لا يجتمعان .
وقد يقال أنه عبارة عن الكلى فى الذمة بعينه غاية الأمر أن المشتري يشترط على البائع أن يؤديه أى المبيع من العين الموجودة فى الخارج

المتخصص بخصوصية خاصة والّا فلا فرق بينه وبين الكلى فى الذمة ، فاذا باع صاعا من الصبرة الخارجية أو منّا من الحنطة الفلانية فمعناه أنه باع كلى المن وكلى الصاع فى الذمة بشرط أن يطبقه على الموجود الخارجى كما هو واضح .

وفيه أن الفقهاء رضوان الله عليهم ذكروا فى بيع الكلى فى المعين الخارجى أنه لو تلفت العين الخارجية كان البيع باطلا فان المبيع لم يقبض والتلف قبل القبض موجب للبطلان ، فلو كان معنى بيع الكلى فى المعين هو بيع الكلى فى الذمة على النحو المزبور لما كان وجه للبطلان مع تلف العين الخارجية بل يثبت للمشتري خيار تخلف الشرط مع صحة البيع كسائر موارد تخلف الشرط .

وقد يقال أن بيع الكلى فى المعين هو الكلى فى الذمة أيضا ، ولكن يقيد بالخصوصيات التى توجب عدم انطباقه الا على الموجود الخارجى كما اذا باع عبدا من عبده من ولد مبارك لكونهم صحيح الأصل أو باع منّا من الحنطة الحاصلة من المزرعة الفلانية والفرق بين هذا وسابقة أن الخصوصيات مأخوذا فى البيع على نحو الاشتراط فى الأول وعلى نحو القيد يقضى الثانى فعلى الاول مع تلف ما فى الخارج كان للمشتري خيار تخلف الشرط كما عرفت وعلى الثانى فله خيار تعذر التسليم .

وفيه أولا أنك عرفت أن تلف العين الخارجى فى بيع الكلى مفهوماً موجب للانفساخ لأنّ التلف قبل القبض من مال البائع وهذا بخلافه فى بيع الكلى فى الذمة على النحو الثانى فان التلف فيه لا يوجب البطلان ، كما عرفت ، بل يبقى البيع على حاله ويكون المبيع هو الكلى غاية الأمر يثبت للمشتري خيار تخلف الشرط .

و ثانيا : أن لازم ذلك جواز أن يتلف البائع العين الخارجية وضعا و يبيعه لغيره مثلا بحيث لا يبقى شيء في الخارج لينطبق عليه الكلى ومع ذلك كان البيع صحيحا وهذا بخلافه في بيع الكلى في المعين فان المبيع موجود فيه فلا يجوز اتلاف البائع مجموع ذلك وضعا .

و قال شيخنا المحقق أن المبيع في بيع الكلى في المعين هو الكلى من غير أن يقيد في كونه في الذمة ولا أنه مقيد بكونه في الخارج بل مطلقا من جميع ذلك فيكون منطبقا على كل فرد فرد في المعين الخارجى ، فإذا باع منّا من الحنطة فمعناه انه باع كليا مطلقا قابل الانطباق على الصياغ الموجودة في الخارج المعين وعلى غيرها .

و فيه مضافا الى الوجهين المتقدمين أنه لا يعتبرون العقلاء مالية على كل لا يكون منسوبا الى ذمة أو الى الخارج (وقد اعترف بذلك فى أوائل البيع ، وقال ينسب الى الذمة ببيعته) فلا معنى لكونه مبيعا أصلا كما هو واضح . و التحقيق فى تصويره أن يقال أنّ الكلى فى المعين ليس الا الكلى المضيق الموجود فى ضمن المعين الخارجى وقابل الانطباق على افراده و توضيح ذلك فى امور الاول ان الكلية لا يتخصص ولا يتشخص الا بالتشخصات الخارجية بحيث توجب تحيزها فى الخارج والاّ فبمجرد تقييد الكلى من غير أن يوجب التقييد والتشخص فى الخارج لا يوجب خروج الكلى عن كليته كما حقق فى علم الحكمة والكلام ، نعم يوجب تضيق الدائر فقط و التقريب بنحو التوضيح فى تصوير بيع الكلى أن الملكية الاعتبارى متعلق اولا و بالذات بالكلى حتى فى البيوع الشخصية وعلى الخارجيات بالعرض فيكون الكلى مملوكا بالاصالة والأعراض مملوكا بالتبع نظير العلم بفسق زيد فانه عالم بالكلى بالاصالة وبالجزئى بالعرض كما هو واضح فلا عجب فى امكان تمليك

الكلى على كليته وابقاء الخصوصيات فى ملك نفسه كما لا يخفى .
 الثانى : أن الاعيان الخارجية انما هى مملوكة لملاكها بجميع
 خصوصياتها الشخصية وله مالكية عليها مالكية تامة فله أن ينتقل الى الغير
 الذات المبرات عن الخصوصيات وتبقى الخصوصيات فى ملكه وله أن ينقل
 اليه الذات مع جملة من الخصوصيات وله أن ينقلها مع جميع الخصوصيات
 فمع نقلها بالخصوصيات تارة تكون يحد توجب كون المبيع شخصيا وأخر لا
 توجب بل يكون كليا مضيقا .

الثالث : أنه لا شبهة فى وجود الجامع بين المفاهيم بحيث أن مفهوما
 واحدا يصدق على مفاهيم كثيرة كما لا شبهة فى وجود الجامع بين الحقائق
 أيضا فان حقيقة واحدة يمكن ان تصدق على الحقائق العديدة مثلا أن
 مفهوم الوجود جامع لجميع مفاهيم الوجود فى العالم كما أن حقيقة الوجود
 جامع لجميع الحقائق الوجود ببيع فى مقام الاشارة والدلالة يعبر بمفهوم
 الوجود وفى مقام اللب والواقع يعبر بحقيقة الوجود ، فاذا قيدت الطبيعة
 مثلا بالوجود يكون قابل الانطباق على جميع افرادها على نحو الاستغراق
 والسريان ، واذا قيد بصرف الوجود يكون قابل الانطباق على جميع أفراد
 الطبيعة أيضا ، ولكن على نحو البدلية بحيث يكون أول الفرد منها أى فرد
 كان موردا للحكم وهذا أيضا يختلف بالسعة والضيق .

إذا عرفت ذلك فنقول أن المالك انما هو مالك للعين الخارجية مع
 جميع خصوصياتها فاذا باع مثلا صاعا منها أو زرا أو غيرها من غير أن
 يعين المبيع بجزء خاص أو بطرف خاص فيكون المبيع أمرا كليا قابل
 الانطباق على بقية الافراد باجمعتها على البدل مفهوما وحقيقة كانطباق
 مفهوم الوجود وحقيقته على جميع مفاهيم الوجود وحقيقته فليس الذات من

حيث هي المعرات عن جميع الخصوصيات مبيعا ولا أن الذات المقيدة بجميع الخصوصيات مبيع والّا لتوجه على الاول ما ورد على شيخنا المحقق ، وعلى الثانى ، كان المبيع شخصا لا كليّا بل المبيع هي الذات المقيدة ببعض الخصوصيات اعنى خصوصية كونها من هذه الحنطة أو هذه الطاقة أو هذه الفراش مثلا بحيث أوجبت تلك الخصوصية تضيق دائرة الكلى الرئيسى المطلق من جميع الجهات ، ولكن ليست تلك الخصوصية على حدّ تكون موجبة لصيرورة المبيع شخصا فيكون واسطة بين الامرين فيكون المبيع هو الطبيعة المقيدة بصرف الوجود الضيق فالبايع قد نقل الى الغير الطبيعة المضيقية المقيدة بصرف الوجود من العين الخارجية كصاع ونحوه وملكه للمشتري بحيث صار المشتري مالكا لطبيعى الصاع المقيد بصياغ هذه الصبرة مثلا وأبقى المالك بقية الخصوصيات فى ملكه ومنها السريان و تطبيقه على كل فرد فرد فليس للمشتري الا الكلى المقيد من هذا الموجود وهذا واضح جدا فالاعتبارات العقلائية مساعدة لها فى التكاليفيات والوضعيات كما اذا أمر المولى بالصلاة مطلقا أو فى المسجد فان المكلف به فى الاول مطلق جميع الجهات غير تقيد الطبيعة بصرف الوجود وأما القيود فكلها ملغات وهذا الذى عبرنا عنه فى باب المطلق و المقيد برفض القيود و بنينا عليه معنى المطلق ، وفى الثانى مقيد بقيد آخر غير تقيد بصرف الوجود وهو كونها فى المسجد ومع ذلك لم يخرج المكلف به عن كليته فان المكلف مخير بين ايجاده فى السطح او فى داخل المسجد وفى أى مكان منه .

وكذلك اذا أجر أحدا بخياطة ثوبه مطلقا أو فى شهر خاص وهكذا وهكذا فالمقصود أن ما ذكرناه من تصوير بيع الكلى فى المعين ليس معنى بعيدا عن العرف ، بل اعتبارات العقلاء مساعدة عليه وكذا لك اعتبار الشارع

كما عرفت فاغتنم .

وقد ورد فى رواية (١) الاطنان ما يدل على جواز بيع الكلى كما عرفت
وبالجملة لا بأس من الالتزام ببيع الكلى ثبوتاً وإثباتاً بعد ما ساعده
الاعتبار العقلاني وورد عليه الرواية .

مسألة: لوباع صاعاً من صبرة

قوله :مسألة: لوباع صاعاً من صبرة فهل ينزل على الوجه الاول من
الوجوه الثلاثة المتقدمة ؟

أقول :إذا باع صاعاً من صبرة معينة فتارة يعلم مقصود المتبايعين
من الخارج وانهما ارادوا أحداً من الاشاعة او الكلياً فيحمل عليهما قلنا
بكون اللفظ ظاهراً فى الكلى أو فى الاشاعة ، كما أنه لو علم عدم توافقها فى
القصد فيحكم بالبطلان بأن أراد البايع الاشاعة وأراد المشتري الكلى أو
بالعكس ، فانه لم يرد الايجاب والقبول على محل واحد ولا يفرق فى ذلك
كله بين كون المقصود لكل منهما ظاهر اللفظ أو لا ، بل لا يفرق فيه بين
الصحيح والغلط حتى لو قال المطلق و اراد المقيد فلا بأس فيه مع فهم
المشتري المراد كما اذا قال بعثك داراً فكان غرضه الدار المعين لماعرفت
من عدم اعتبار اللفظ الصريح ، بل الصحيح فى متعلقات العقود .

وبالجملة لو علم مراد المتبايعين من الخارج انهما ارادا الاشاعة أو
الكلى سواء أتيا كلاهما بلفظ مطلق أو مقيد صريح أو غير صريح صحيح أو

(١) وسائل : ج ١٢ ص ٢٧٢ باب ١٩ ، بريد بن معاوية .

غير صحيح فلا كلام في صحة ذلك كما لا شبهة في بطلانه اذا اراد أحدهما الكلى وأراد الآخر الاشاعة فانه لم يرد الايجاب والقبول على مورد واحد وأيضا لا يفرق فيه بين الاتيان بلفظ صريح أو غيره كما عرفت .

وانما الكلام فيما اذا شك في ذلك ولم يعلم أن آيا من المعنين اراده البايع وأن آيا منها اراده المشتري ، وذلك اما لعدم العلم بما قصده من ذلك الايجاب والقبول لنسيان ونحوه أو لموت البايع أو المشتري أو كليهما ولم يعلم الوارث أن آيا من المعنين قصده أو وقع التداعي بينهم فادعى أحدهما كون المقصود اشاعة وادعى الآخر كون المقصود كليا وسيأتى التعرض للثمة بين المعنين .

والظاهر هو حمل اللفظ على الكلى في المعين لوجهين ، الاول للرواية المتقدمة في بيع الاطنان من أنبار القصب فانه سأل السائل عن حكمه اذا احترقت ولم يبق الا مقدار حق المشتري فأجاب (ع) بأنه للمشتري و لم يستفصل في ذلك بين انهما قصدا الاشاعة أو قصدا الكلى ، بل حكم بكون الباقي للمشتري جزما فكشف من حكمه هذا أن لفظ صاع من صبرة ظاهر في الكلى وتوهم أن ظهور اللفظ في الاشاعة وانما حكم الامام (ع) بكونه كليا للتعبد توهم فاسد فان الشركة وعدم الشركة ليست امرا تعبديا وبالجملة فحكم الامام (ع) بكون الباقي للمشتري يدل على أنه (ع) فهم من ظاهر اللفظ الكلية فقط فأجاب عن حكمه و لم يستفصل في السؤال أصلا .

الوجه الثاني : أن الظاهر من العناوين المأخوذة في موضوعات الاحكام سواء كانت تكليفية أو وضعية لها موضوعية في نفسها وليست طريقة الى الواقع و الى اعتبار شيء آخر ، وقد اشر الى هذا في بيع الغرر كما عرفت في حمل العنوان على الحكمة أو العلة .

فالظاهر من قول البائع بعثك صاعا من صبرة أو منّا من الحنطة الموجودة هو ارادة المن بما هو من والصاع بما هو صاع من هذه الصبرة بحيث لا يكون مقيدا بخصوصية الا كونه من الصبرة الموجودة ومضافا الى صرف الوجود وأما الخصوصية الزائدة عن ذلك فلا من غير أن يكون طريقا الى ارادة أحد الكسور من الثلث والربع والنصف ونحوها من الكسور المتصورة المتخصصة بالخصوصيات الخاصة الخارجية فانه خلاف الظاهر من لفظ المن والصاع والملغى عنهما جميع الخصوصيات الاّ الاضافة الى صرف الوجود من الصبرة المعينة فقط .

وبالجملة أن مقتضى الظاهر من لفظ المن هو الكلى العارى من جميع الخصوصيات الاّ اضافة الى صرف الوجود من الصبرة المعينة الخارجية فان ظاهر حفظ العنوان يقتضى كونه موضوعا للحكم ولا يكون ذلك موضوعا للحكم الاّ بلحاظ أنه كلى ودعوى الاشاعة يقتضى كون لفظ المن أو الصاع اشارة الى الكسور من الربع والنصف ونحوه فان عنوان الاشاعة بأحد هذه الكسور ونسبته لا بعنوان المن والصاع ونحوهما كما لا يخفى .

وقد يقال أن الظاهر من لفظ صاع من صبرة هو الفرد المنتشر كما هو مقتضى الظاهر من التنوين التنكير .

وفيه أولا قد عرفت أن ارادة الفرد المنتشر غير معقول فى نفسه .

وثانيا : أنه لا كلية لذلك اذ ربما يكون اللفظ خاليا عن التنوين كما اذا قال بالاضافة أو اللام كقولك بعثك صاع من الصبرة أو المن من الحنطة ونحو ذلك .

وثالثا : أن هذا التنوين ليس بتنوين تنكير بل هو تنوين تمكّن وأما التنوين التنكير فهو يدل باسماء الأفعال كص ومه .

و أما ثمرة القول بكونه ظاهرا في الكلية أو الاشاعة فذكر المصنف
فارقين لا بأس بهما ، الاول أن تعيين المبيع من الصبرة في يد البائع ،
فان المفروض أن المشتري لا يملك الا الطبيعة المعراة من جميع الخصوصيات
الا الخصوصية الخاصة وهي كونها مضافة الى صرف الوجود من صاع هذه
الصبرة الموجودة في الخارج وعليه فليس له الا أن يطالب ما ملكه من صياح
هذه الصبرة كما أنه كذلك اذا ملك أحد على كلى في ذمة شخص فانه لا
يملك الا الكلى فقط المضاف الى ذمة المديون أو البائع فليس له يطالبه
من حصّة خاصة ومن كومة معينة .

و بالجملة أن كل ذي حق له ان يطالب حقه ممن عليه الحق بمقدار
حقه فليس له مطالبة الزائد ومن الواضح أن المشتري يملك مطالبة كلى
الصاع من هذه الصبرة وأما كونه من هذا الطرف أو من ذلك الطرف فلا .
و ما نحن فيه نظير طلب الطبيعة من المكلف فانه اذا أمره بايجاد
الطبيعة فليس له مطالبة خصوصية زائدة غير ايجادها واذا اقيح على العبد
بانك لماذا لم تمتثل بايجاد الطبيعة بخصوصية خاصة فيتحج عليه العبد
بحكم العقل أنك لم تكن مستحقا لمطالبة الزائد من ايجاد الطبيعة نعم
لو كان هنا دليل آخر يدل على ايجاد الطبيعة بخصوصية خاصة وراء الأمر
بأصل الطبيعة فللمولا أن يحتج على عبده بذلك على ترك الامتثال
بالخصوصيات الزائدة وليس للعبد ح أن يقول أن الامر بالطبيعة لا يقتض
الا الامتثال بالطبيعة فقط وهكذا الامر في أوامر الشارع بأجمعها .

هذا على تقدير الكلية وأما بناء على الاشاعة فلا اختيار لاحدهما
بوجه لحصول الشركة فيحتاج القسمة الى التراض كسائر الاموال المشتركة
الثمرة الثانية أنه بناء على الكلية اذا تلفت الصبرة بأجمعها ولم يبق

منها الا مقدار حق المشتري فيكون الباقي له وليس للبائع فيه حق و هذا بخلافه على الاشاعة فان التالف والباقي بينهما سيان .

والوجه فى ذلك قد عرفت أن ما يملكه المشتري ليس الا الطبيعة المعرأة عن الخصوصيات الا اضافته الى صرف الوجود من الصبرة الموجودة فى الخارج فمادام أنه قابل الانطباق على صياح الصبرة لم يذهب من حقه شىء كما عرفت ذلك من الرواية الا اذا تلف المجموع فانه ينطبق الكلى على التالف أيضا فيكون المورد من صغريات التلف قبل القبض فيفسخ البيع . وأما على الاشاعة فان الغرض أن حق كل من البائع والمشتري على نحو الاشاعة فى الصبرة فيكون التالف منهما معا لثبوت حق المشتري فى كل جزء فمع القبض والاقباض يذهب المبيع من كيس البائع وبدونه يفسخ البيع و هذا واضح جدا فما ذكره المصنف فى محله وتمت الثمرة .

ثم انه ذكر المصنف أنه لو فرضنا أن البائع بعد ما باع صاعا من الجملة باع من شخص آخر صاعا كلياً آخر فالظاهر أنه اذا بقى صاع واحد كان للاول لأن الكلى المبيع ، ثانياً انما هو مشاعة فى مال البائع وهو ما عدا الصاع من الصبرة فاذا تلف ما عدا الصاع فقد تلف جميع ما كان الكلى فيه سارياً فقد تلف المبيع الثانى قبل القبض وهذا بخلاف ما لو قلنا بالاشاعة وقد قوّاه شيخنا الاستاذ وقال أن الباقي ينطبق على ملك المشتري الاول و يجرى حكم تلف المبيع قبل قبضه بالنسبة الى صاع المشتري الثانى ، لان الصاع الثانى يسرى كلية الى ما عدى الصاع الاول و هذا بخلافه على الاشاعة .

و لكن التحقيق أن الباقي لا ينطبق عليه ملك المشتري الاول ، و توضيح ذلك أننا ذكرنا فى مبحث علم الاجمالى من الأصول أن الصفات

الحقيقية الموجودة في أفق النفس يصحّ أن تتعلق بالعناوين الجامعة للأفراد المتشعبة وقابلة الانطباق على كل واحد منها على سبيل البدلية من غير أن يكون لنفس العنوان الجامعي واقعية في الخارج ، بل واقعيته بنفس الاعتبار بمعنى أن المعلوم ليس أمرا معيناً في الخارج بحيث ينكشف بعد العلم كونه معلوماً في الخارج ، بل المعلوم هو الأمر الاعتباري الجامع بين الأفراد والمنطبق عليها على سبيل البدلية مثلاً إذا علمنا بنجاسة أحد هذين الكأسين فالصفة النفسانية قد تعلقت بالعنوان الجامع بين الكأسين أعني عنوان أحدهما بحيث أنه قابل الانطباق على كل فرد منهما على سبيل البدلية من غير أن يكون لهذا العنوان واقعية أصلاً في الخارج بل قوامه بانطباقه على الأفراد فإذا علمنا بعد ذلك أن النجاسة إنما هي موجودة في الكأس الشرقي دون الغربي فلا ينكشف من ذلك أن الكأس الشرقي من الأول متعلق لهذا العلم أو علم أجمالاً يكون أحداً لكأسين بولا أو خمراً فعلم بعد ذلك تفصيلاً كون هذا الكأس المعين بولا فإنه لا ينكشف من ذلك أن المعلوم من الأول بولية هذا الكأس ، بل المعلوم في جميع موارد علم الأجمال إنما هو عنوان أحدهما وكذلك القدرة وسائر الأوصاف النفسانية مثلاً لو كان أحد متمكناً من أكل أحد الرغيفين دون كلاهما معاً أو على التدرّج فإنه إذا أكل واحداً منهما لا ينكشف من الأول أنه لم يكن قادراً إلا على أكل هذا الخبز فقط دون الآخر ، بل هو من الأول كان قادراً لهذا وقادراً لذلك أيضاً فإذا صحّ تعلق الأوصاف الحقيقية على العناوين الاعتبارية فتعلق الأوصاف الاعتبارية عليها بمكان من الأماكن .

و توضيح ذلك أن الملكية ليست من الأمور الموجودة في الخارج كسائر الأعراض الموجودة فيه ، وإنما هي اعتبار إضافة المملوك إلى المالك ونسبته

اليه وانما الموجود في الخارج متعلق هذه الاضافة من الامورات التكونية أو الكليات الاعتبارية فهذا الامر الاعتباري كما يصح أن يتعلق بالاعيان الخارجية فكذلك يصح أن يتعلق بالامور الاعتبارية التي لا واقعية لها أصلاً إلا الاعتبار المحض فإذا باع صاعاً من صبرة من شخص فقد ملك كلياً وأمره اعتبارياً جامعاً للأفراد الخارجية على سبيل البدلية و قابل الانطباق عليها كذلك من غير أن يكون المشتري مالكا للخصوصيات بحيث أن للمالك تطبيق ذلك الجامع أي من الافراد الموجودة في الخارج وهذا معنى تملك الطبيعة وحفظ الخصوصية في ملك نفسه وإذا طبقه على فرد منها وعينه في الخارج لا ينكشف منه أن المملوك من الاول كان هو هذا الفرد المعين والّا فمعناه أن الخصوصية كانت مملوكة للمشتري وهو خلاف المفروض في بقائها في ملك البائع وانما المملوك كان هو الجامع والبائع باختياره طبقه على الفرد المعين واسقطه عن الانطباق على جميع الأفراد .

وعليه فإذا باع صاعين كليين من الصبرة من شخصين فانطبق كل منهما على صرف الوجود من كل واحد من صباع تلك الصبرة على حد سواء وليس لاحد هما مزية على الآخر بوجه .

وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف من انه في صورة بيع صاعين من شخصين مع تلف الصبرة وبقاء صاع واحد فقط يكون الباقي للمشتري الاول فقط لأن مملوك المشتري الثاني ينطبق على غير الصاع الذي انطبق عليه مملوك المشتري الاول وهذا نظير ما اذا باع صاعين من الصبرة من شخص واحد فهل يتوهم أحد أن كل واحد من صاعين يكون منطبقاً على غير ما انطبقه الآخر ، بل انطبق كل منهما على كل من صباع الصبرة على حد سواء ، كما هو واضح .

وعلى هذا فنسبة الصاع الباقي الى كل من المشتريين على حد سواء
وح فهل الباقي بتمامه ملك للمشتري الاول أو بتمامه ملك للمشتري الثاني
أو يكون لأحد هما فقط بتعيين المالك البايع أو يقسم بينهما بالنصف أما
كونه ملكا لهما معا على نحو الاستقلال و التمام فغير محتمل جزما لانه لا
يعقل ان يكون الشيء الواحد مملوكا لاثنيين على نحو الاستقلال .

وأما كون اختيار التعيين تحت يد البايع فهو أيضا واضح البطلان
فانه انما يكون كذلك اذا كانت الخصوصيات باقية تحت ملكه كما اذا كانت
الصياغ متعددة فانك عرفت أنه ليس للمشتري حق التعيين اصلا وانما هو
راجع الى البايع فان المبيع ليس الا الطبيعة فالخصوصيات باقية تحت ملكه
الاختيار في تعيين ذلك الكلي باي فرد شاء وهذا بخلافه هنا فانه مع
تلف الصبرة وبقاء صاع واحد ينحصر الحق بالمشتري ويرتفع مملوك البايع
أصلا فانه انما كان فيما يكون له اختيار تطبيق الكلي بهذا أو بذلك فمع
التلف وبقاء الصاع الواحد ارتفع موضوع هذا الاختيار أصلا ولم يبق له
ملكية في هذا الفرد بوجه وقد عرفت قريبا أنه لا يعقل أن يكون شيء واحد
مملوكا لشخصين فصاعدا على نحو الاستقلال .

وأما التنصيف فهو الحق فانك عرفت عدم معقولية ملكية كليهما على
الباقي و تخصيص احدهما دون الآخر تخصيص بلا مخصص ان ليس في
البين مرجح الا مجرد سبق الزمان فهو في نفسه لا يكون مرجحا فلا يمتنع
القول بالتبعيض فيكون لكل من المشتريتين النصف لما عرفت مرارا أنه اذا
كان المبيع مركبا من الاجزاء فيكون البيع منحللا اليها حسب تعدد الاجزاء
فح ان كانت الهيئة الاجتماعية دخيلة في ازدياد الثمن فيكون للمشتري
خيار تبعض الصفقة والا فلا خيار له أيضا .

و بالجمله فعمدة غرضنا أنه لا وجه لتخصيص الباقي بالمشتري الاول
والقول ببطلان البيع الثانى وانفساخه لكونه من صغريات التلف قبل
القبض بدعوى منع انطباق الكلى الثانى على جميع الصياغ، بل انما يكون
انطباقه على غير الصاع من هذه الصبرة كما لا يخفى . فانهم .

وقد انتهى الكلام الى أنه اذا باع صاعا من صيرة من شخص ثم باع
صاعا من صبرة من شخص آخر فتلف الصبرة ولم يبق منها الا صاع واحد
فهل يكون ذلك للمشتري الاول كما اختار المصنف أو ينسخ العقد فيهما
معا ويعود الباقي الى ملك المالك الاول أو يتخير المالك الاول بين أن
يعطيه من المشتري الاول أو من المشتري الثانى أو يحكم بالتنصيف فذكر
المصنف أنه يتعين للاول وقد عرفت أنه لا وجه له فان كل من المشتريين قد
ملك كلياً من صياغ الصبرة الذى قابل الانطباق على جميع الصياغ و سار
شريكاً فيهما فنسبة كل منهما الى كل من الافراد على حد سواء بحيث أن
للبيع الذى ملك الكلى السارى وحفظ الخصوصيات أن يطبق كل من الكليين
على أى فرد من الافراد شاع فاذا تلفت الصبرة ولم يبق الا صاع واحد فبأى
مرجح يتمحض نللك بالمشتري الاول مع أنا فرضنا أن مملوك كل منهما ليس
الا الكلى السارى فتخصيص الباقي بالاول بلا مخصص ومرجح فانه ليس
فى البين مرجح الا السبق الزمانى وكون المشتري الاول أسبق من البيع
للمشتري الثانى فلا دليل على كونه مرجحاً فى البين .

وأما كون التخيير تحت يد البائع فهو واضح البطلان فانه بعد ما
خرج المبيع عن ملكه فأى اختيار له فى ذلك وتوهم أن الخصوصيات كانت
مملوكة له فله تملكها بأى منهما شاء توهم فاسد فانه لا يعقل تملك العين
عارية عن الخصوصيات اذ لا وجود للعين الخالى عنها فى الخارج فأن الشئ

إذا تشخص ووجد في الخارج خرج عن الكلية وإذا لم يتخصص بخصوصية لا يعقل وجوده في الخارج فبالشرط في ضمن العقد يشترط المشتري على البائع أن يملك البائع الخصوصيات أيضا أي إذا تعين حقه في شيء تكون الخصوصيات أيضا للمشتري حتى مع كون المبيع كلياً .

نعم ما دام المبيع كلياً فالخصوصيات تحت ملك البائع وأما مع التعيين فيكون الخصوصيات أيضا كنفس العين ملكا للمشتري فليس للبائع اختيار في إعطاء الباقي للاول أو الثاني .

ويبقى القول اما بالانفساخ أو التبعض وربما يقال بالاول ، فانه لا يمكن القول بصحة كليهما ولا بصحة احدهما دون الآخر لعدم المرجح في البين فيسقطان معا للمعارضة كما هو كذلك في سائر العقود كما اذا باع داره أو اجرها أو وهبها من شخص وباعها وكيله من شخص آخر في ذلك الزمان فانه يحكم في أمثال ذلك بالتساقط ورجوع الدار الى صاحبها الاول فان العمومات تتعارض في شمولها لكل من العقدين .

ولكن الظاهر عدم التساقط هنا ووضوح الفرق بين ما نحن فيه وبين سائر العقود والوجه في ذلك هو ان المعاملة الواحدة انما تنحل الى معاملات عديدة حسب انحلال المبيع سواء كانت بيعا أو اجارة أو هبة ، فالعقد الصادر من الموكل بتمام اجزائه معارض مع العقد الصادر من الوكيل في ذلك الوقت ان لا ترجيح في شيء من الاجزاء لاحد الطرفين فيسقطان للمعارضة وعدم امكان شمول العمومات لاحدهما دون الآخر لكونه ترجيحاً بلا مرجح .

وبالجملة أن العقد الصادر من الوكيل انما يبطل بالمانع الذي هو العقد الصادر من الموكل وبالعكس فكل منهما يمنع عن وقوع الآخر فيعارض

شمول العموم لكل منهما مع شمولها للاخر فيتساقطان لعدم الترجيح بلا مرجح .

و هذا بخلافه فى المقام فانك عرفت أن ما بيع لكل من المشتريين أمر كلى قابل الانطباق على جميع الافراد وكذلك اجزاء المبيع فى هنا بيع متعددة حسب تعدد المبيع بالانحلال وكل مبيع فى كل بيع قابل الانطباق على جميع أجزاء الصيرة من غير أن يكون بينهما تزامم وتمانع أصلاً كما كان كذلك فى سائر العقود فى الفرض المذكور ولكن اذا تلفت الصيرة ولم يبق إلا الصاع الواحد فيسقط المبيع الكلى من الطرفين عن السريان وينحصر ما ينطبق عليه الكليان بالفرد الواحد وح فكل من البيعين يتعارضان فى الانطباق الى الموجود الخارجى الذى هو فرد من الصاع من حيث المجموع للمعارضة ولكن انطباق حق كل من المشتريين بنصف الصاع فلا معارضة بينهما فيحكم بالتبعيض فالعمومات تشمل على البيعين بالنسبة الى النصف بلامعارضة وليس للبايع أن يعطى مجموع الصاع لاحدهما دون الاخر لعدم بقاء الاختيار له بالنسبة الى المجموع نعم بالنسبة الى النصفين فاختياره باق على حاله فله أن يعطيه لاحدهما هذا النصف والاخر ذلك وبالعكس وهذا واضح لا شبهة فيه واما ثبوت الخيار فقد اشرنا اليه ويأتى تفصيل الكلام فيه فى الخيارات .

ثم ذكر المصنف فرعا آخر لبيان الثمرة وهو أنه أن المبيع انما يبقى كلياً ما لم يقبض وأما اذا قبض فان قبض منفرد عما عداه كل مختصا بالمشتري وان قبض فى ضمن الباقي بأن أقبضه البايع مجموع الصيرة فيكون بعضه وفاء والباقي أمانة حصلت الشركة لحصول ماله فى يده وعدم توقفه على تعيين واقباض حتى يخرج التالف عن قابلية تملك المشتري له فعلا

و ينحصر حقه فى الباقي فح حساب التالف على البائع دون المشتري ترجيح
بلامرجح فيحسب عليهما الى أن قال ، نعم لو لم يكن اقتباس البايغ للمجموع
على وجه الايفاء ، بل على وجه التوكيل فى التعيين أو على وجه الامانة
حتى يعين البائع بعد ذلك كان حكمه حكم ما قبل القبض .

أقول : أن هنا امران ولا نتجاسر على المصنف أنهما قد اختلطا .
الاول : أن التلف بعد القبض انما يحسب على المشتري وعليه ، فإذا
أقبض البائع مجموع الصبرة من المشتري فأثره أنه لو تلفت الصبرة بأكملها يكون
المبيع أيضا تالفا ولا يكون مثل التلف قبل القبض فيحكم بالانفساخ .

الثانى : تعيين المبيع الكلى و تطبيقه على فرد خاص وعدم تعيين
ذلك فانه على الاول فيكون تلف كل من المال المعين على صاحبه وأما مع
عدم التعيين فلا وجه لكون التالف عليهما مع كون المبيع كليا كما هو المفروض
فان مجرد اقتباس المبيع على كليته لا يوجب انقلابه الى الشركة ، بل انما
قبضه المشتري على سريانه أى أنه باقى على سريانه الاولى مثلا كانت الصبرة
عشرة اصوع فباع مال كلها صاعا منها ثم أقبضه مجموع الصبرة فانه لا يوجب
تعيين حقه أو قلبه الى الاشاعة فانه بأى موجب زالت ملكية البائع على
الخصوصيات الموجبة لكونه مختارا فى تطبيق حق المشتري بأى فرد شاء .
و توهم أن المشتري و ان ملك كليا ولكنه مالك له مع خصوصية ، فان
مقتضى الشرط الضمنى هو ذلك فانه انما يشتري صاعا من الصبرة ليستقل
فى التصرف فيه لا أن يكون باقيا على كليته وهذا الشرط موجود فى ضمن
العقد .

و هو توهم فاسد فانه وان كان صحيحا فى أصل الاشتراط ولكن لا
يقتضى ذلك تعيين حق المشتري بصاع خاص ثم انقلابه الى الاشاعة وقد

عرفت أنه يمكن أن يقبض المشتري المبيع على كليته فانه مع أخذ الصبرة مجموعا يأخذ المبيع أيضا لكونه موجودا فى ضمن الصبرة كما أنه مع التعيين يكون موجودا فى ضمن الفرد الشخصى فان الكلى الطبيعى موجود بوجود الفرد .

و بالجملة أن المبيع كان هو الكلى السارى فهو باق على حاله فلا يخرج عن السريان بقبض المشتري كما لا يخفى .

نعم لو بدل الكلى بالاجزاء على نحو الاشاعة بمعاملة جديدة فيحكم بالاشاعة فيصح ما ذكره المصنف ولكنه لا يمكن بدون المعاملة الجديدة تفرغ خروج الخصوصيات عن ملك البائع وخروج الكلى عن ملك المشتري وتبدل كل منهما بالآخر يحتاج الى دليل فهو منتف فى الخارج ونحن لا ندعى الاسحالة بل ندعى عدم الدليل على هذا ، فافهم .

وكيف كان فلا فرق فيما ذكرناه من التحقيق بين ما قبل القبض وما

بعده بوجه .

وأما ما ذكره من أنه لو أقبضه على نحو الامانة فهو متين فان البائع مالك لجميع الخصوصيات مع الصبرة فاذا باع صاعا منها فله أن يطبق هذا الكلى بأى فرد شاء فاذا أقبضها من المشتري مجموعا لتكون امانة عند مفلا يوجب ذلك خروج الخصوصيات عن ملكه فانه بلا موجب فانه لم يقبضها بعنوان اقباض الحق ، بل الامانة وح فاذا تلفت الصبرة أجمع فيكون حكمها حكم التلف قبل القبض .

لوباع ثمرة شجرات و استثنى منها ارضا معلوما

قوله : وانما الاشكال فى أنهم ذكروا فيما لوباع ثمرة شجرات و

استثنى منها اربالا معلومة أنه لو خاست الثمرة سقط من المستثنى بحسابه و ظاهر ذلك تنزيل الارطال المستثناة على الاشاعة .

أقول : قد عرفت أنه ذكر المصنف أنه لو باع صاعا من الصبرة أو منّا من الحنطة فيحمل على الكلى ، ويكون المبيع هنا كلى المنّ وكلى الصاع ملغى عنه الخصوصيات السارى على جميع امنان الصبرة وأصواعه ورتب عليهما أنه لو تلفت الصبرة ولم يبق الاّ بقدر الصاع والمنّ فيحسب التالف على البائع لكونه تلقا قبل القبض .

ثم ذكر ان ظاهر الفقهاء في بيع ثمرة الشجرات واستثناء اربال معلومة منها على خلاف ما ذكرناه فانهم ذكروا هنا أنه لو خاست الثمرة فيحسب التالف على البائع والمشتري وسقط من المستثنى بحسابه وقد ذكروا للتفص عن هذه العويصة وجوها : -

الاول : أن الفارق بين المسألتين هو النص فان الصحيحة الواردة في بيع الاطنان من القصب قد دلّت على حمل بيع الصاع من الصبرة على الكلى ، والاّ فمقتضى ظهور اللفظ هو الاشاعة في كلا المسألتين .

و يرد عليه وجوه مع تسليم الحمل على الاشاعة في بيع الكلى مع انا لم نسلم ذلك ، وقلنا بأن ظاهر اللفظ هو الكلى مع ورود النص عليه كما عرفت .
الاول : ما ذكره المصنف (ره) من أنه ان كان النص واردا على طبق القاعدة كما هو الظاهر ، فان الظاهر أن الامام (ع) اجاب على طبق المتفاهم العرفي لزم التعدى منه الى مسألة استثناء ، فانه لا فرق بينهما الاّ أن مسألة الاستثناء على عكس مسألتنا ، هذا و هو بانفراده لا يوجب الفرق بينهما و ان كان واردا على خلاف القاعدة والتعبد المحض فلا يجوز التعدى من مورد أعنى بيع القصب الى غيره ، بل من غير المشتغلين فهل يتبع حينئذ

كبيع الصاع من صبرة الحنطة و الشعير و نحوهما .

و يمكن الجواب عنه بدعوى القطع بعدم الفرق بين بيع القصب و بيع الحنطة فانهما من واد واحد، لانا نقطع بانه لو كان السائل يسأل الامام (عليه السلام) عن بيع عشرة آلاف ارطال من الحنطة من ارطال و تلفت الاّ عشرة الاف فأجاب الامام (ع) بمثل ما أجابه فى بيع القصب .

الجواب الثانى : ما ذكره المصنف فى آخر كلامه من أنه لو قلنا بالا شاعة للزم عدم جواز تصرف المشتري فى الثمرة الا باذن البايع كما هو مقتضى الشركة مع أنه لم يعلم من الاصحاب الحكم بعدم جواز تصرف المشتري الاّ باذن البايع، بل يجوز له التصرف فى الثمرة .

و ثالثا : ما أشار اليه المصنف أيضا من أن لازم الحمل على الاشاعة أنه لو تلف مقدار من الثمرة بتفريط المشتري كان ضامنا للبايع فى حصة من التالف و يكونان شريكين بالنسبة الى الباقي مع انهم حكموا بوجوب اداء المستثنى تماما من الباقي فهو لا يجتمع مع الاشاعة، بل مع الكلية كما لا يخفى .

و رابعا : يلزم أن يكون النص واردا على خلاف ما قصد ما المتبايعان فان لازم ظهور النص فى الاشاعة و خروج مسألة بيع الاطنان من القصب على خلاف القاعدة للنص يلزم أن يحكم الامام (ع) على خلاف ما قصد من العقد فهو لا يمكن فانه لو فرضنا أن السائل كان يصرح بالا شاعة كان يحكم الامام (عليه السلام) بكون المبيع كليا وقد مرّ مرارا عديدة أنه أمر غير معهود .

الثانى : أن مقتضى ظاهر اللفظ فى المسألتين هو حمل الصاع على الكلى الاّ أنه قام الاجماع على الحمل على الاشاعة فى مسألة الاستثناء .

وفيه أولا : أن الاجماع ليس بنفسه حجة بل لكونه كاشفا عن دليل معتبر، ونحن نقطع بانتفائه في المقام وعدم استنادهم اليه .
وثانيا : يرد عليه ما أوردناه على الوجه الاول من الوجوه الثلاثة
الآخرة .

الثالث : أن الفارق بين حمل الصاع على الكلى في المقام وبين حمله على الاشاعة في مسألة الاستثناء ونظائره كالزكاة التي يحسب الثالث فيها على المالك والفقراء أن الفارق هو اعتبار القبض في لزوم البيع ووجوبه على البايع في بيع الكلى فمادام يمكن دفع المبيع الى المشتري يجب الاقتباس ومن الواضح أنه مع بقاء فرد يمكن انطباق الكلى عليه ، يجسب الاقتباس كما في بيع الكلى في الذمة وهذا بخلافه في مسألة الاستثناء و الزكاة .

وفيه أولا : ما ذكره المصنف من أنه مضافا الى تحقق ايجاب القبض في مسألة الزكاة والاستثناء أن وجوب الاقتباس ولزوم العقد مسلم ولكن لا دليل لوجوب الاقتباس في اللزوم بوجه ، ولا نفهم معنى هذه العبارة كما لم يفهمه المصنف ، وان ايجاب القبض على البايع فرع كون المبيع كليا ومنطبقا على الباقي فانه مع عدم البقاء كلا أو بعضا لا يبقى موضوع لوجوب الاقتباس لانفساخ العقد .

وبعبارة أخرى حكم حمل المبيع على الاشاعة هو انفساخ العقد في المقدار التالف وعدم بقاء الموضوع لوجوب الاقتباس وحكم حمله على الكلى هو بقاء المبيع ووجوب دفعه الى المشتري واقتباسه منه هذا بحسب الكبرى وأما احراز الصغرى واثبات أنه محمول على الاشاعة أو على الكلى فلا بد وان يتحقق من الخارج فأثبت الكلية بوجوب الاقتباس الذي فرع على

الكلية صادرة واضحة .

و ثانيا : أن دليل اخص من المدعى فانا نفرض مرردا يكون المبيع تحت يد المشتري فى بيع الكلى اما بالاجازة أو بالامانة أو بالعارية ، أو بالغصب ، فح فالمبيع تحت يد المشتري فلاموضوع لوجوب الاقباض أصلا ومن هنا يعلم أن قياس المقام ببيع الكلى فى الذمة فرع احراز الكلية كما لا يخفى .

و أما قياس الاستثناء بالزكاة ، ففي غير محله إذ ليس الفقير شريكا مع المالك فى المال الزكوى كما حقق فى محله .

الرابع : ما ذكره فى مفتاح الكرامة من ابداء الطرق بين المسألتين بدعوى أن التلف من الصبرة فى المسألة السابقة أعنى بيع الكلى انما هو قبل القبض فيكون على البائع ويلزم عليه مع ذلك أن يسلم من الباقي تمام المبيع فانه لم يذهب منه على المشتري شئ لاجل التلف وهذا بخلاف مسألة الاستثناء فان التلف فيه بعد القبض والمستثنى بيد المشتري ، أما على الاشاعة بينهما فيوزع الناقص عليهما و لهذا لم يحكم بضمان المشتري هنا بخلاف البائع هناك فانه حكم بضمانه هناك .

وبعبارة أخرى أن المشتري فى بيع الكلى يتلقى الملك من البائع فمادام فى البين مصداق للكلى المبيع لينطبق عليه ذلك الكلى فيجب اقباضه باقباض المصداق ، وهذا بخلاف الاستثناء ، فان المستثنى فيه من الاول باقى فى ملك البائع فلا يجب التسليم والاقباض والايفاء أصلا فيكون التلف عليهما لكون كل منهما مالكا للخصوصيات .

وبعبارة ثالثة : أنه يدعى أن المبيع فى المقامين هو الكلى .

و الجواب عنه : أولا : من تبعية وجوب الاقباض بكون المبيع كليا ومتفرعا

عليه وعدم كونه نحو الاشاعة فانثبات الكلية بوجوب الاقباض مصادرة واضحة
و ثانيا : أن الدليل أخص من المدعى فان تفرض المبيع تحت يد
المشتري في بيع الكلى اما بالغصب أو بغيره كما تقدم .

و ثالثا : بناء على الاشاعة في مسألة الاستثناء لا يجوز للمشتري أن
يتصرف في الثمرة الا باذن البائع ومع اتلافه مقدارا منها فيكون ضامنا لحصة
البائع مع اشتراكهم في البقية كما ذكره المصنف .

و رابعا : ما ذكره المصنف من أنه ان كان المراد من التلف بعد القبض
أى بعد قبض المشتري فلا شبهة أن البائع لا يضمن التالف من حق
المشتري وانما الاشكال في الفرق بين المسألتين .

و ان أريد منه أن الكلى الذى يملكه البائع تحت يده بعد العقد ،
فحصل الاشتراك عنده فاذا دفعه الى المشتري فدفع مالا مشتركا اليه ،
فح أيضا يبقى سؤال الفرق بين قولنا بعثك صاعا من الصبرة وبين قولنا
بعثك ثمرة البستان الا اطلاقا معلومة فكلاهما من واد واحد فلماذا حصل
الاشتراك في الثانى دون الاول فان كون المجموع تحت يد البائع لا يوجب
الاشتراك ولا يرد على المصنف أنك قلت بحصول الاشتراك في بيع الكلى
باقباض البائع مجموع الصبرة فلماذا لا يحصل الاشتراك هنا بكون مجموع
الثمره تحت يد البائع ، فالبايع هنا بعينه مثل المشتري هناك .

فانا نقول ان المصنف قد التزم هنا بالاشتراك لمكان الاقباض فان
اقباض المالك الكلى يوجب تمليك الخصوصية و تمليك الخصوصية موجبة
للاشتراك بخلافه هنا نعم لو كانت الثمرة تحت يد المشتري وهو يقبض
البائع مجموع الثمرة فحصل الاشتراك فحصل الفرق بين المقامين وان لم يقبل
ما ذكره المصنف و قلنا ان اعطاء الصبرة للمشتري باجمعها لا يوجب الاشتراك

كما عرفت .

الجواب الخامس : ما ذكره المحقق الايروانى أن الذى ينبغى مقائسته من مسألة الارطال بمسألة بيع صاع من الصبرة هو المبيع وهو ما عدا الارطال دون نفس الارطال التى لم تقع عليه المعاملة فان مكانة الارطال هنا مكانة بقية الصبرة مما عدا صاع منها من تلك المسألة و مكانة ما عدا الارطال هنا مكانة الصاع من تلك المسألة فان المعاملة وقعت على ما عدا الارطال فيكون المبيع كلياً فمقتضى القاعدة هنا كون التلف على البايع ولكن حيث كان التلف بعد القبض مع كون حق البايع من الارطال منتشراً فى المجموع فيكون التلف منهما .

وفيه أولاً : أنه خلاف المتفاهم العرفى فانه لو ألقى هذا الكلام لأحد لا يفهم منه إلا كون المستثنى منه ملكاً للمشتري بجميع الخصوصيات بحيث قد ملكه البايع العين بجميع الخصوصية فلاوجه لكون المستثنى منها أيضاً كلياً .
و ثانياً : يرد عليه مما تقدم من عدم جواز تصرف المشتري فى المجموع إلا باذن البايع وحساب التالف عليهما حتى لو كان التالف هو المشتري و كون البقية بينهما سيان غاية الامر أن المشتري يضمن للبائع فى حصته فى صورة الاتلاف .

قوله : ويمكن أن يقال ان بناء المشهور فى مسألة استثناء الارطال أن كان على عدم الاشاعة .

أقول : هذا هو الوجه من الاجوبة قد أجاب به المصنف على تقديرى الكلى و الاشاعة أما على الاول كما هو الظاهر فلأن المتبادر من الكلى المستثنى هو الكلى الشائع فيما يسلم للمشتري لا مطلقه الموجود وقت البيع وهذا الجواب بظاهره يعطى خلاف المقصود فان الاشكال كان فى حمل

بيع صاع من الصبرة في المسألة السابقة فظاهر ما لمنافاة لبيع الثمر واستثناء الأبطال المعينه حيث ذكر الفقهاء أن التالف يحسب عليهما فان هذا ظاهر في الحمل على الاشاعة و ظاهر ما ذكره المصنف هنا هو عدم حساب التالف عليهما ، بل على المشتري فلا يكون هنا تنافى مع المسألة السابقة مع أن المشهور حكموا بكون التالف عليهما ولعله سقط في كلامه و أنه أراد ما سنذكره من الجواب .

و أما على الثانى فأجاب بان المستثنى كما يكون ظاهرا في الكلى كذا لك يكون عنوان المستثنى منه الذى انتقل الى المشتري بالبيع كلياً بمعنى أنه ملحوظ بعنوان كلى يقع عليه البيع بمعنى بعثك هذه الصبرة لاصاعا منها بعثك الكلى الخارجى الذى هو المجموع المخرج عنه الصاع فهو كلى كنفس الصاع فكل منهما مالك لعنوان كلى فالوجود مشترك بينهما لان نسبته كل جزء منه الى كل منهما على نهج سواء فتخصيص أحدهما به ترجيح من غير مرجح وكذا التالف نسبته اليهما على حد سواء فيحسب عليهما ، وهذا بخلاف ما اذا كان المبيع كلياً فان مال البائع ليس ملحوظا بعنوان كلى فى قولنا بعثك صاعا من هذه الصبرة اذ لم يقع موضوع الحكم فى هذا الكلام حتى يلحظ بعنوان كلى كنفس الصاع .

مثلا اذا كان عنده خمسين رطلا من الطعام فباعه الا عشرة أبطال فان هذه العشرة تكون كلية فاذا كانت كلية فتكون المستثنى منه قهرا كليا أيضا فالعمال الموجود فى الخارج مشترك بينهما على الاشاعة فيكون التالف عليهما .

وفيه أولا : أنه لا وجه لكون المستثنى منه كلياً اذ البائع كان مالكا للارطال مع الخصوصيات فاذا باعها من شخص الا أبطالا معلومة فتكون

الخصوصيات ملكا للمشتري و الا يلزم أن تبقى مال بلا مالك أو تكون ملكا لشخص آخر بلا سبب ملك ، فكل ذلك لا يمكن الالتزام به على أن هذا لا يرفع الأشكال و هو أنه على الاشاعة كيف يجوز للمشتري أن يتصرف فى المجموع بلا إذن البايع الشريك مع انهم افتوا بجوازه وأنه مع الاتلاف من المشتري كيف يحسب عليه و يكون حق البايع فى الباقي مع أن مقتضى الشركة كون التالف عليهما و ضمان المشتري على حصة البايع و كونهما شريكين فى الباقي أيضا و لعله التفت بعدم صحته و قال أن هذا ما خطر ببالي عاجلا و لعل غيرنا يأتى باحسن من هذا ، وقد اوكلنا تحقيق هذا المقام الذى لم يبلغ اليه ذهنى القاصر الى نظر الناظر البصير الخبير الماهر عفى الله عن الزلل فى المعائر .

و بالجملة لم يتحصل لنا من الاجوبة التى لاحظناها ما يرفع الاشكال و يوجب جواز الجمع بين حساب التالف عليهما و جواز تصرف المشتري فى المجموع و كون التالف عليه فى صورة اتلافه فلا بد فى المقام من جواب يجمع بين هذه الامور الثلاثة .

والذى ينبغى أن يقال و لعله هو محتمل الجواب الاول للمصنف و أن المستثنى هو الارطال المعلومة بعنوان الكسر الكلى كما هو الظاهر من اضافة من مجموع ما سلم للمشتري دون مجموع المال و ليس المستثنى هو الكسر المشاع بل الامر كذلك حتى مع التعبير عنه بلفظ المن و الصاع و الرطل و نحوها فان الظهور العرفى منها و ان كان عنوان الكلى منها بنفسها و لكن الارتكاز جار على كونها على أحد النسب الممكنة فى الصيرة كواحد من المائة مثلا مما سلم بحيث يكون الباقي و التالف بينهما سيان و هذا لا ينافى الكلية كما هو واضح .

وتوضيح ذلك أن بيع الكسر الكلى يتصور فى مرحلة الثبوت على أقسام ثلاثة :-

الاول الكسر الى المبيع كقولك بعتك نصف الصبرة أو ربعها مثلا أو غيرهما من الكسور أن يكون على نحو القضية الخارجية كما اذا قال بعتك ربع هذه الصبرة فان المبيع هنا كسر كلى على نحو القضية الخارجية فانه موجود فى هذه الصبرة بعنوان الكلية دون الاشاعة فان ربع هذه الصبرة أمر كلى لانه قابل الانطباق على هذا الطرف وذلك الطرف من اليمنى أو اليسرى أو الفوق أو التحت، الى غير ذلك مما يكون فردا لهذا الكلى و يكون هو قابل الانطباق عليه من الافراد المتصورة .

الثانى : أن يكون المبيع كسرا كليا ولكن لا بنحو القضية الخارجية ، بل بعنوان القضية الحقيقية وهذا المعنى وان لم يجر فى البيع لكونه موجبا للجهالة والغرر ولكن يمكن جريانه فى باب الوصية وان لم يعهد فيها هذا الوجه أيضا ، لان المعهود فى الوصية هو الوجه الثالث ولكن لو أوصى أحد كذا فلا محذور فيه شرعا كما اذا أوصى بان كلما يكون مالا لى فربعه على نحو الكسر الكلى لفلان ، فان هذه قضية حقيقية تنطبق على ربع كل مال حصل فى يد الموصى فيكون للموصى له بنحو الكلية لا بنحو الشركة .

الثالث : أن يكون أيضا كليا على نحو القضية الخارجية ولكن تكون فى حصة خاصة وهذا أيضا لا يمكن فى البيع للجهالة والغرر ولكن موجود فى باب الوصية جدا بحيث لو أوصى أحد كذا فلا محذور فيه وان كان يحتاج الى القرائن فى مقام الاثبات وان كانت هو الارتكاز كما يمكن دعواه فى الوصية والبيع فان الارتكاز على ذلك بل الامر كذا فى باب الوصية غالبا

و الشركة على نحو الاشاعة فيها نادرة جدا كما اذا اوصى لزيد ربع ما
يسلم للورثة على نحو الكسر الكلى بمعنى أن كما اجتمع أموالى تحت يد
الورثة فربعه لزيد على نحو الكلى دون الاشاعة وهذا المعنى كما عرفت
موجود فى باب الوصية فان من اوصى ربع ماله لفلان فليس معناه أنه شريك
مع الورثة على الاشاعة و لو بقرينة الارتكاز ولا أن ربع مجموع المال اعم بما يسلم
و مما لا يسلم له و الا فربما يكون ما يحصل من التركة للموصى له مجموعا بل
معناه أن ربعه الكسرى الكلى الذى يسلم من التلف والظاهر أنه لا يشك
أحد فى صحة ذلك الكلام فى هذا المعنى و لو بالارتكاز العقلانى فى باب
الوصية بل عليه جريان السيرة العملية ما لم تكن تصريح على خلافه من
الشركة على نحو الاشاعة .

و بالجملة الذى ذكرناه لا غبار فيه ثبوتنا و ان كان يحتاج الى القرائن
فى مقام الاثبات فان غرضنا تصحيح هذا المعنى فقط فى عالم الثبوت ففى
مقام الاثبات فيتبع لسان الدليل كما لا يخفى أو القرائن الخارجية كما فى
باب الوصية وكذلك فيما نحن فيه لشهادة الارتكاز على ذلك .

اذا عرفت ذلك فندعى جريان ذلك فى مسألة الاستثناء فان قول
القائل بعتك مجموع الثمرة الا اربالا معلومة معناه بعتك مجموعها كسرا
كلياً مما يسلم وهو الواحد فى المائة أو العشرة أو أقل أو اكثر، مثلاً فيكون
عنوان الرطل معرّفاً الى ذلك الكسر الكلى ففى الحقيقة أن البائع يستثنى
من العشر مثلاً واحداً مما يبقى من الثمرة للمشتري الذى يسمى كسراً كلياً
و يجعل عنوان الرطل أو المنّ أو الصاع معرّفاً اليه وهذا وان كان فى
نفسه على خلاف الظاهر فان ظهور المنّ أو الرطل ونحوهما فى الكلى فى
المعيّن وحملها على الكسر الكلى على خلاف الظاهر ولكن قامت القرينة

على ما ذكرناه والارتكاز فانه قائم على ارادة ما ذكرناه من مثل هذا الكلام (بعتك الثمرة الا اربالا معلومة) فان الارتكاز العقلائي محقق على أن المراد منه هو الكسر الكلى مما يسلم و يتحصل للمشتري من الثمرة دون الشركة و الاشاعة ولا الكلى فى مجموع الثمرة بحيث أن ما يسلم للمشتري لو كان بمقدار المستثنى يكون المجموع للبائع، بل هو الكسر الكلى أى حد معين من حد معين كالواحد من المائة مثلا .

وعلى هذا فنسلم من جميع الاشكالات فانه لو تلفت الثمرة بآفة سماوية يكون التالف عليهما فان حق البائع الكسر الكلى مما سالم للمشتري والتالف خارج بحسب الارتكاز ولو اتلفه المشتري كان حق البائع من الباقي ، فان التالف ما يسلم فهو باختياره اتلفه و يجوز للمشتري التصرف فى مجموع الثمرة لان البائع ليس شريكا فى الثمرة حتى يحتاج تصرفه الى الاجازة و كان لفظ الكسر قبل لفظ الكلى فى عبارة المصنف لكان عين ما ذكرناه وكان (أن المتبادر من الكلى المستثنى هو الكسر الكلى الشايع فيما يسلم للمشتري لا مطلق الموجود وقت البيع) ولعله كان كذلك وقد سقط من عبارته والله العالم ، ولا يلزم كون المعاملة غررية أو كون المبيع مجهولا فان المبيع معلوم وهو مجموع الثمرة وما استثنى من مجموع الثمرة أيضا معلوم ، فالتلف انما يرد على المستثنى والمستثنى منه المعلومين لا أن المبيع هو الباقي بعد التلف ليكون مجهولا أو غرريا كما هو واضح .

و يمكن الجواب بوجه آخر بأن يقال أن قولك بعتك مجموع الثمرة هذا البستان الا عشرة اربالا أن كل واحد من المستثنى والمستثنى منه يتحلل ان الى الاجزاء فكانه قال بعتك عشرة الا واحدا فيكون مفاد ذلك أن المستثنى من كل عشرة واحدة مثلا بنحو الكلى فى المعين وهكذا الى ان ينتهى

كلما يتصور من الاجزاء التحليلية والفرق بين هذا و الوجه الاول هو أن فى الاول كان المشتري جائز التصرف فى المجموع لأن حق البايع كان كلياً بخلافه هنا فانه لا يجوز له التصرف فى المجموع فان المفروض أن الواحد من كل عشرة مثلاً للبايع فبالصرف فى العشرة قطعاً ينصرف فى حق البايع أيضاً ، ولكن الشرط الضمنى موجود على جواز التصرف فى المجموع .

وعلى هذا فيرتفع الاشكال أيضاً ويجتمع الامور الثلاثة أما كون التالف عليهما فلما ذكرنا كون المستثنى و المستثنى منه منحلين الى الاجزاء وأن من كل جزء جزء كالواحد من العشرة فاذا تلفت العشرة فيتلف من كل منهما جزء كما هو واضح .

و أما أنه يجوز للمشتري التصرف فى المجموع فلما عرفت من كون الشرط الضمنى على ذلك .

و أما أنه مع اتلاف المشتري من الثمرة شيئاً فيكون حق البايع من الباقي فهو أيضاً للشرط الضمنى و هذان الوجهان خصوصاً الثالث على خلاف الظهور بمكان و لكن الذى يسهل الخطب أن الغرض لتصوير كلام القوم فى مسألة استثناء الارطال المعلومة من المبيع على نحو لا يكون منافياً لحمل بيع صاع من الصبرة على الكلى فى المعين .

ثم لا يخفى عليك أنه يمكن الجواب بحمل الارطال على الاشاعة و الجواب عن عدم جواز تصرف المشتري فى المجموع و كون حق البايع من الباقي مع اتلاف المشتري مقدارا منه بالشرط الضمنى كما عرفته فى الوجه الثانى هذا ما عندنا و لعل غيرنا يأتى بما هو أحسن من ذلك كما ذكر المصنف بقوله هذا ما خطر عاجلاً بالبال وقد اوكلنا تحقيق هذا المقام الذى لم يبلغ اليه ذهنى القاصر الى نظر الناظر البصير الخبير الماهر

عفى الله عن الزلل فى المعاصر .

الكلام فى اقسام بيع الصبرة

قوله : قال فى الروضة تبعا للمحكى عن حواشى الشهيد أن أقسام بيع الصبرة عشرة .

أقول : حاصل ما ذكره الشهيد أن أقسام بيع الصبرة المعلومة خمسة و باضافة خمسة أقسام للبيع الصبرة المجهولة فتكون الاقسام عشرة أما أقسام الصبرة المعلومة : -

فالأول : أن يبيع مجموع الصبرة فهذا لا شبهة فى صحته لانه لا تطرقه شىء من الموانع الموجبة للبطلان .

الثانى : أن يبيع نصفها على نحو الاشاعة .

الثالث : يبيع مقدار منها كصاع تشتعل عليه الصبرة ، وهذا هو بيع الكلى فى المعين الذى تقدم الكلام فيه مفصلا ، وقلنا انه لا شبهة فى صحته أيضا .

الرابع : بيع مجموع الصبرة على حساب كل صاع منها بكذا وهذا أيضا لا اشكال فى صحته فان المبيع أمر معلوم وكذا لك الثمن فلا شىء هنا يوجب البطلان .

الخامس : أن يبيع كل صاع منها بكذا و نظير كذا لك ما ذكره العلامة فى بعض كتبه من الاجازة كأن قال الموجر أجرتك الدار كل شهر بكذا ، و قد وقع مثل هذه الاجازة محل الكلام بين الاعلام هل هى صحيحة أم لا و مرادهم وقوع الخلاف فى غير الشهر الاول ، فان صحة الاجارة فى الشهر

متيقن كما ذكره العلامة من صحة الاجارة فى الشهر الاول لتضمن هذا القول اجارة هذا الشهر يقينا و المقام أيضا كذ لك فلازم كلامهم فى الاجارة كون البيع صحيحا فى صاع واحد لكونه متيقنا من هذا الكلام من غير أن يقتترنه ما يوجب البطلان و أما فى غير صاع الواحد فيحكم بالبطلان لكون المبيع مجهولا ان لا يعلم أنه أى مقدار فان المبيع هو كل صاع من الصبرة أى مقدار منها يريد المشتري ومن الواضح أن عنوان كل صاع منها بكذا أمر مجهول ، وهكذا فى المعدود ولكن قد حكم شيخنا الاستاذ على البطلان فى كلا المقامين لان تردد متعلق العقد بين الاقل والاكثر يقتضى الجهل به فيكون باطلا ولكن ظاهر الكلام أن الاجارة فى هذا الشهر و ما بعده فيكون العقد فى الشهر الاول أو فى الصاع الواحد صحيحا كما هو واضح على ما عرفت و ليس هذا مثل سابقه فان المبيع فيه مجموع الصبرة ، و انما يتعين مقدار الثمن بالصاع فانه باع مجموع الصبرة على حساب كل صاع بكذا كما هو واضح ، وهذا بخلافه هنا فان المبيع فى المقام هو كل صاع مع الجهل بأن البائع أى مقدار يريد أن يأخذ منها .

و بالجملة أن مجموع أقسام بيع الصبرة صحيحة الا القسم الخامس فان كل ما يعتبر فى البيع والمبيع من عدم الغرر والجهالة ووجود الكيل و الوزن وغيرها من الشرائط كلها محققة فيه ، واما الخامس فقد عرفت بطلانه لجهالة المبيع كما هو واضح .

و أما اذا كانت الصبرة مجهولة فيبطل بيع مجموعها للجهالة والغرر ولا اعتبار الكيل والوزن والعد فى المكيل والموزون والمعدود فكلها منتفية فى ذلك وكذ لك يبطل بيع جزء منها فان المجموع اذا كان مجهولا فيكون الجزء منها كالنصف والرابع والتسع أيضا مجهولا و اذا بطل فى المجموع

بطل في الجزء أيضا وكذلك يبطل بيع كل قفيز أو صاع منها بكذا فإنه كان في فرض معلومية الصبرة باطلا فكيف إذا كانت مجهولا .

و أما بيع مجموع الصبرة على حساب كل صاع منها بكذا فحكم المصنف و شيخنا الاستاد بالبطلان هنا للجبهالة و الغرر ولكن الظاهر هو الصحة هنا لعدم جريان شيء من الموانع فيه أما الغرر فمنفى جزما فان المفروض أن كل من البائع و المشتري عالمان بما يأخذه من الاخر فثابتا لا مالا يعلمان كل منهما أن أي مقدار يدخل في كيسه وأي مقدار يخرج منه أو أن الخارج و الداخل على سبيل المجازفة ليكون غررا فلا ، بل كل من الثمن و المثل يدخل في ملك الاخر على ميزانه ومن الواضح انه لا دليل على كون مثل هذه الجبهالة موجبة للبطلان ، وأما سائر الجهات المعتبرة في البيع من الكيل والوزن و العدد و غيرها فكلها موجودة فيه ، ومع ذلك فأى وجه للحكم بالبطلان ، بل قد تقدم سابقا أنه يصح تبديل مقدار الارز بمقدار من الحنطة مع الجهل بالمقدار لعدم الغرر ولكن النصوص الدالة على اعتبار الكيل و الوزن في المكيل و الموزون اوجب البطلان .

و بالجملة أن المستفاد من الروايات الواردة في اعتبار الكيل و الوزن أن بيع المجازفة باطل ، ومقابله عدم المجازفة ومن الواضح أن بيع الصبرة المجهولة على حساب كل صاع بدراهم بحيث يكون الخارج من ملك كل منهما و الداخل فيه معلوما ليس ببيع جزاف بل بيع على الميزان غاية الامر لا يعلم كل منهما أن أي مقدار يخرج من كيسه وأي مقدار يدخل في كيسه و هذا مقدار من الجبهالة لا دليل على كونها مبطل .

و أما بيع صاع منها بكذا فهو بيع الكلى من الصبرة فأى لا شبهة في صحته وان لم يعلم مقدار الصبرة فان الجهل بها يوجب الجهل بنسبة

المبيع اليها باحدى الكسور وهذا المقدار من الجهالة لا دليل على كونها موجبة للبطلان ، كما لا يخفى .

وحاصل الكلام أن أقسام بيع الصبرة المعلومة خمسة ، وأقسامها المجهولة أيضا خمسة ويشترك بعضها مع بعض ويفترقان فى بعض الاقسام أما بيع الصبرة مجموعا على حساب كل صاع بدرهم فلاشبهة فى صحته سواء كانت الصبرة معلومة أو مجهولة وأما فى صورة العلم بمقدار الصبرة فواضح وأما مع الجهل بها وان اشكل فيه المصنف وشيخنا الاستاذ ولكن الظاهر هو الصحة فى صورة الجهل أيضا اذ لا دليل على البطلان بوجه كما عرفت ومجرد كون المتبايعين جاهلين بمقدار ما يدخل فى كيسهما ويخرج عنه لا يوجب البطلان اذ لا دليل عليه كما عرفت .

وأما بيع كل صاع بكذا من الصبرة فلاشبهة فى فساد جهالة المبيع ومجرد كونه معلوما عند الله لا يصحح البيع اذ لا يعلم كل منهما أن الثمن والمثل أى مقدار فى مثل ذلك لا يعتبر العقلاء الملكية أيضا فانه يتوقف على ما يقوم به الاضافة فالمبيع لا يعلم أنه أى مقدار حتى يعتبروا الملكية عليه نعم فللصحة فى صاع واحد وجه فان الظاهر من مثل هذا الكلام كونه متيقن الارادة فيكون معلوما كما هو كذلك فى الاجارة أيضا ولا يفرق ذلك بين كون الصبرة معلومة أو مجهولة فان المبيع ليس هو مجموع الصبرة ، بل كل صاع ولا يقاس هذا بصورة بيع الصبرة على حساب كل صاع بكذا فان المبيع هو مجموع الصبرة وذكر الصاع لبيان الميزان للثمن وتقديره .

وأما بيع مجموع الصبرة أو نصفها أو ثلثها مثلا فلاشبهة فى صحته فيما اذا كانت الصبرة معلومة اذ ليس فيه شىء مما يوجب البطلان و أما فيما اذا كانت الصبرة مجهولة فلاشبهة فى البطلان للجهالة والغرر وكونه

جزاف فلا بد من تقديره بالكيل والوزن والعد ونحوها .
 وأما بيع صاع من الصبرة على نحو الكلى فأیضا لا شبهة فی صحته سواء
 كانت الصبرة معلومة أو مجهولة أما فی صورة العلم بها فواضح كما تقدم الكلام
 فيه مفصلا وكذا فی صورة الجهل بها إذ ليس فيه غرر وجهالة إلا من جهة
 نسبة المبيع الى مجموع الصبرة أنها بالنصف أو بغيره وهذا لا یوجب
 البطلان .

نعم وقع النزاع فی أنه هل یعتبر فی صحة البيع العلم باشتمال الصبرة
 علیه أم لا ، ظاهر شيخنا الاستاذ نعم من جهة أن عدم العلم بوجود المبيع
 من اعظم انحاء الغرر ولكن الظاهر عدم الاعتبار وفاقا لشيخنا الانصارى و
 ذلك لوجهين :-

الاول ما افاده شيخنا الانصارى من أنه لا غرر فی ذلك بوجه لا من
 جهة رفع الغرر بالخيار ، بل لعدمه فی نفسه وان قيل أن عدم العلم بوجود
 المبيع من أعظم انحاء الغرر وتوضیح ذلك أنه اذا باع بشرط أنه اذا لم
 تشتمل علیه الصبرة فیکون له الخيار فهذا لا شبهة فی صحته و ليس له غررا
 اصلا فانه مع عدم ظهوره كك یكون له الخيار ، بل یجوز له البيع معلقا على
 وجود المبيع فانه مع عدمه یكون له الخيار ولا یضر التعليق هنا فانه انما
 یضر اذا كان معلقا على أمر خارجي لا على وجود المبيع فانه ارتكازی ذكر
 أم لا ، فضلا عن البطلان وتوهم أن الخيار لا یرفع الغرر فهو حق فيما كان
 الخيار ثابتا بالتعبد لا بجعل المتعالمين أو بالشروط الضمنية فانه یرتفع
 الغرر بمثل ذلك .

وبالجملة أن المقام نظیر ما باع ما یحاذی بمائة دينار بدینارین مع
 الخيار فانه ليس له ضرر فی ذلك أصلا لكونه مخیرا فی الابقاء والامضاء ،

و انما يكون عليه ضرر اذا باعكك لزوما وبدون الخيار ، بل يصح البيع على تقدير الوجود من غير علم به اصلا لعدم الغرر فيه و ليس مثل بيع الطر فى الهواء والسبك فى الماء فانه باطل لكونه بيعا منجّزا وعلى كل حال فليس التعليق موجبا للبطلان ، فان التعليق على وجود المبيع من الامور المرتكزة المقطوعة ومن الشروط الضمنية فيكون خارجا عن معقد الاجماع القائم على بطلان التعليق فى العقود .

الثانى : أنك عرفت مرارا أن البيع الواحد ينحل الى بيوع عديدة باعتبار انحلال المبيع ، وعليه فاذا باع وزنة من الصبرة مع الجهل باشتغالها عليها فظهر انها غير مشتملة عليها فيكون البيع صحيحا فى المقادير التى موجود فى الصبرة ويبطل فى الباقي فيكون من قبيل ضم الصحيح بالباطل كبيع مال نفسه مع مال غيره وبيع الخل مع الخمر وبيع الغنم مع الخنزير .
واما ثبوت الخيار وعدم ثبوته للمشتري فيتوقف على أن الهيئة الاجتماعية دخيلة فى زيادة المالية كمصراعى الباب و جلدى اللعقوا للغة وجوزى الخف ونحوها أم لا ، فعلى الاول فيثبت له خيار تبعض الصفة ، و على الثانى فلا ، وذلك لما سيأتى فى باب الخيارات أن ثبوت غير الخيارات التعبدية كخيار المجلس والحيوان والعيب انما هو بأحد أمرين أحدهما بالاشتراط والثانى بكون الهيئة الاجتماعية دخيلة فى زيادة الثمن كالأمثلة المتقدمة .

الكلام فى بيع العين على المشاهدة السابقة

قوله : مسألة اذا شاهد عينا فى زمان سابق على العقد عليها فان

اقتضت العادة تغييرها عن صفاتها السابقة الى غيرها المجهول عند المتبايعين فلا يصح البيع الا بذكر صفات .

أقول : اذا شاهد العين في زمان سابق فهل يجوز بيعها أم لا ؟ فيقع الكلام في مقامين ، الاول : في صحة البيع وعدمه ، الثاني : في ثبوت الخيار مع التخلف وعدمه .

أما المقام الاول : فنقول انه تارة نقض العادة بعدم التغير ، فلا شبهة في صحة ولا خلاف فيها كما اذا شاهدتها قبل ساعة أو ساعتين فان العادة جارية على بقائها عن الحالة التي شوهد عليها كما اذا شاهد جارية قبل شهر فاشترها بعد الشهر ، فان العادة جارية على بقائها في تلك الحالة الاولى .

واخرى أن العادة تقتضى عدم بقائها على الحالة الاولى كما اذا شاهد الجارية قبل أربعين سنة في سن عشرين ووجدها جميلة وقوية البصر والسمع على الخياطة وسائر الصنایع وبعد مضي الاربعين يريد أن يشتريها بتلك المشاهدة فان العادة جارية على تغييرها قطعاً وكونها عجوزة نهية بالية وضعيفة البصر وقبيحة المنظره ، وهذا لا شبهة في بطلانه أيضا وكلاهما خارجان عن محل الكلام .

وانما مورد النزاع ما يشك في بقائها على تلك الحالة الاولى و عدم بقائها لعدم جريان العادة بشيء فيها فهل يجوز البيع هنا ، عملاً بالاستصحاب لكونه من الطرق العقلية المتعارفة من غير ذكر شيء من الصفات أم لا ؟ فقد حكم المصنف بالصحة للاعتماد على الاصل المذكور وقد اشكل عليه شيخنا الاستاذ لعدم اعتبار الاستصحاب هنا لأن الاثر لم يترتب على الواقع ، بل على احراز الصفات كانت في الواقع أو لم تكن ، فان

ارتفاع الغرر من آثار العلم بوجود هذه الصفات فاستصحاب بقاء الصفات لا أثر له .

ويرد عليه أنه مخالف لما بنى عليه فى الأصول من قيام الأصول مقام القطع الطريقي المحض والقطع الموضوعى كليهما فح فلا مانع من ترتب الآثار المترتبة على احراز الصفات كانت فى الواقع أو لم تكن ، ولكن الذى يرد على الاستصحاب أن الآثار هنا لا تترتب على الصفات الواقعية ولا على احراز الصفات الواقعية اعنى العلم بكون العين على الصفات التى شوهدت عليها و انما من اللوازم العقلية لا احراز الصفات الواقعية توافقت أم لا ؟ وذلك من جهة أن الاثر هنا هو عدم الغرر فهو من لوازم احراز الصفات الواقعية لا من أثارها الشرعية وعليه فاستصحاب بقاء العين على صفاتها السابقة لا يثبت عدم الغرر الا على القول بالاصل المثبت ، وقد قلنا بعدم حجيته و على هذا فلا يصحّ البيع مع الاكتفاء على المشاهدة السابقة مع الشك فى تغييرها وعدم تغييرها هذه هى الجهة الاولى .

الجهة الثانية : اذا قلنا بصحة المعاملة مع الاكتفاء بالرؤية السابقة فاذا ظهر المبيع على خلاف ما شوهد سابقا فهل يحكم بالصحة بدون الخيار أو بالصحة مع الخيار للبائع ، فى صورة الزيادة وللمشتري فى صورة النقيصة أو يحكم بالبطلان وجوه ، فذكر العلامة (ره) على ما نسب اليه أن البيع يكون باطلا .

فان كان غرضه من ذلك أن البيع انما يقع على الصفات و يبذل الثمن بازائها كما هو ظاهر الكلام المنسوب اليه من أن ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد فيرد عليه أنه قلنا مرارا أن الثمن لا يبذل بازاء الصفات ، حتى الصفات التى تعد فى نظر العرف من الصفات النوعية كصفحة الرجولة و

الانوثية وان كانتا فى الواقع من الاعراض وانما الأوصاف دخيلة فى ازدياد الثمن وزيادة المالية فى الموصوف والذى يقع فى مقابل الثمن انما هو الموصوف فقط وعليه فلا وجه للحكم بأن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد .

نعم ، لو كانت الاوصاف فى الصور النوعية ووقع البيع بانيا عليها فظهر الخلاف فيكون البيع باطلا لعدم المبيع ، فان ما وقع عليه العقد لم يبيع وما بيع لم يكن موجودا وهذا غير كون الثمن واقعا فى مقابل الاوصاف .

وان كان غرضه أن العقد مشروط بالشرط وهو الوصف الذى وقع عليه العقد لأن تخلف الوصف بمنزلة تخلف الشرط ومرجع كل منهما الى الآخر ، فإذا انتفى الشرط انتفى المشروط .

وفيه أن فيه خلط واضح بين اطلاق الشرط فانه تارة يطلق ويراد منه ما هو جزء العلة ومن اجزائها الناقصة فهو صحيح ، فان العلة لا تؤثر فى المعلول الا بتمامية جميع اجزائها ولكنه غير مربوط بالمقام ، فان العقد غير معلق بذلك الوصف بحيث يكون الوصف المذكور من اجزاء علته ، والّا لبطل من غير ناحية انتفاء الشرط وهو قيام الاجماع على بطلان التعليق فى العقود كما هو واضح .

وتارة يطلق ويراد ما به المقصود فى باب المعاملات من اشتراط شيء فى العقد من غير توقف العقد عليه وجودا وعدما بل هو التزام آخر فى ضمن الالتزام العقدى فقد مر مرارا وسيأتى مفصلاً انشاء الله تعالى أن انتفاء الشروط لا يوجب البطلان وانما يوجب ثبوت الخيار للمشروط له وكيف كان لا وجه لما احتمله العلامة (ره) من بطلان العقد مع ظهور المبيع على خلاف المشاهدة السابقة ويبقى احتمال الصحة بدون الخيار ، و احتمالها مع الخيار وقد يقال بالصحة واللزوم بدون الخيار ، فان الموصوف

الغير المذكور فى متن العقد لا أثر له وان وقع العقد مبنياً عليه كالشروط البنائية التى لا توجب تخلفها شيئاً أصلاً .

فأجاب عنه المصنف بأنه فرق بين الشروط التى تكون مأخوذتفى العقد بدون الذكر وبين الشروط الخارجية التى لا تؤخذ فى العقد إلا بالذكر فالأوصاف التى المرئية الدخيلة فى صحة البيع من قبيل الاول فحكمها حكم الاشتراط فى العقد كما لا يخفى .

وقد أوضحها شيخنا الاستاذ بأن الأوصاف والشروط على أقسام أربعة :-

الاول : أن يكون الوصف أو الشرط المذكور فى ضمن العقد وهذا لا اشكال فى أن تخلفه يوجب الخيار .

الثانى : أن يكون مأخوذاً فى العقد بالارتكاز العقلانى وبال دلالة الالتزامية من غير أن يكون مذكوراً فى العقد وهو ما يكون بناءً العرف و العادة نوعاً عليه كاشتراط كون النقد نقد البلد و تساوى المالىين فى المالىة و اشتراط عدم كونها معيباً و اشتراط التسليم و التسلم و اشتراط كون المعاملة نقدية و اشتراط كون التسليم و التسلم فى بلد العقد فبانتفاء شىء من تلك الشروط يثبت الخيار للمشروط له و تسمى تلك الشروط بالشروط الضمنية فلا اشكال فى أن تخلفها يوجب الخيار سواء ذكرت فى ضمن العقد أم لا ، فلو قال البايع بعد بيع الحنطة أنا أسلمتها فى المزرعة الفلانية ، فان الحنطة فيها رخصة فلا يسمع بل يثبت الخيار للمشتري لتخلف الشرط الضمنى .

الثالث : ما يتوقف عليه صحة المعاملة كالوصف الذى لولا وجوده لزم منه الغرر مثلاً كموضوع البحث وهذا وان لم يكن من الأوصاف النوعية لا أنه داخل فى كبرى الحكم فان بانتفائه ينتفى العقد لانه اذا فرض كونه مما

يتوقف عليه صحة المعاملة ومن الشروط الراجعة الى العوضين وفرضا أن المتعاقدين اوقعا العقد مبنياً عليه فلو لم يكن أولى من الالتزامات النوعية فلا أقل من كونه مساوياً لها من حيث دخولها تحت الالتزامات، وبالجملة الشروط التي توقف عليها صحة العقد معتبرة في العقد وبانتفائها يبطل العقد سواء ذكر في العقد أم لا .

الرابع: الوصف الخارجى الشخصى الذى لا يعتبر فى العقد إلا بالذكر فلا يكفى فيه مجرد البناء عليه من المتعاقدين حين البيع فلا يوجب تخلفه الخيار بوجه .

فتحصل أن الاوصاف التي وقع العقد بانها عليها ان كانت من الاوصاف النوعية أو الاوصاف الشخصية الدخيلة فى صحة العقد عليها فتخرج عن الشروط البنائية فتدخل فى الالتزام العقدى فما نحن فيه من قبيل القسم الثالث الذى يتوقف عليه صحة العقد وما لا يوجب تخلفه الخيار إلا بالشرط فى العقد هو القسم الرابع أى الوصف الشخصى الخارجى الذى هو أجنبى عن العقد فلا يدخل فيه بالبناء عليه فيحصل أن العقد يصح مع الخيار فإذا تخلف عما هو عليه ثبت له الخيار .

والحاصل: أنه اذا وقع العقد على المشاهدة السابقة فظهر الخلاف فهل يحكم بالصحة أو بالبطلان ومع القول بالصحة هل يكون صحيحاً بدون الخيار أو معه، وجوه، فأختار العلامة البطلان، لان ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع، وقد اجبنا عنه بأن الواقع قد قصد فان العقد وقع على الموصوف وهو المقصود والالتزامات الشرطية غير الالتزامات العقدية، بل هى داخله فيها فلا يوجب التخلف إلا بالخيار .

وأما القول بالصحة بدون الخيار فمن جهة أن الشروط الغير المذكورة

فى متن العقد غير واجبة الوفاء فلا يوجب تخلفها الخيار .
وقد أجاب عنه الشيخ (ره) بأنه فرق بين الشروط التى يقع العقد بانيا عليها أى تسمى بشروط الصحة وبين الشروط الخارجية الشخصية فانه على الاول يوجب التخلف الخيار دون الثانى .

وقد اوضحه شيخنا الاستاذ وحاصله أن ما يكون دخيلا فى صحة العقد فوقع العقد بانيا عليه فيكون تخلفه موجبا للخيار نظير تخلف الشروط الخارجية المذكورة فى ضمن العقد ، بل الاول أولى بكونه مستلزما للخيار من الثانى .

وما ذكره الشيخ والمصنف لا يخلو عن مناقشة صغرى وكبرى . أما الصغرى فلانه يصح البيع مع الاكتفاء بالرؤية السابقة اذا حصل الاطمينان ببقاء العين على الاوصاف المرئية من غير أن يبينان على بقائها على تلك الأوصاف ومع التخلف يثبت لهما الخيار أما للبائع فى فرض الزيادة وأما للمشتري فى فرض النقيصة فلو كان البناء على الاوصاف السابقة مشروطا فى صحة البيع وعدم البناء موجبا للبطلان ، فلازمه بطلان البيع هنا مع أنه صحيح فالصغرى ليس بتمام .

وكذلك يصح البيع فى هذه الصورة أى مع الاطمينان بالاوصاف السابقة مع التبرى من جميع ما يوجب الخيار مع أنه لو كان البناء على الاوصاف السابقة شرطا فى صحة البيع لم يصح ذلك .

وكذلك لو اخبر البائع بأوصاف المبيع وحصل الاطمينان للمشتري من قولفا اشتري اطمينا نا عليه فانه يصح البيع مع أنهما لم يبينان على الاوصاف الدخيلة فى صحة البيع ومع التخلف يثبت الخيار كما تقدم .

وكذلك يصح البيع مع الاطمينان مع التبرى من العيوب فانه أيضا يصح

البيع مع أنه ليس هنا بناء على الاوصاف السابقة بل يصح البيع مع التبري حتى لو ظهر الخلاف لم يكن لهما الخيار أصلاً فان البايع اسقط الخيار رأساً بل جواز البيع مع التبري من العيوب منصوص فانه مع الاطمينان يصح البيع مع التبري منه كما سيأتي في باب الخيارات .

نعم هنا قسم ثالث فصحة البيع فيه من جهة البناء على الاوصاف الدخيلة ، وهو أن يخبر البايع بكون العين حاوية للاوصاف المذكورة ولكن لم يحصل الاطمينان من قوله على ذلك ، فانه ح اذا اشترى المشتري تلك العين فلا بد وأن يشتريها مع البناء على الاوصاف المذكورة والّا بطل البيع للغرر وليس للبايع التبري هنا واسقاط الخيار ، فانه ح كما عرفت يكون البيع غررياً فما ذكره المصنف و شيخنا الاستاذ صحيح في هذه الصورة فقط وأما صورتين الاولتين ليستا كك كما لا يخفى .

وأما من حيث الكبرى فلأنه لا نعقل معنى الاشتراط شيء في العقد الاّ كون العقد معلقاً عليه أو مشروطاً به أو كان الشرط ملحوظاً بنفسه ، فانه لا معنى للتقييد بوجه فانه انما يتصور اذا كان المبيع أمراً كلياً وقابلاً للتضييق والتقييد كأن يبيع الحنطة الكلية تارة على نحو الاطلاق و آخر يبيعها على نحو التقييد كأن يكون من المزرعة الفلانية أو المزرعة الجزئية فلا يعقلاً أن يكون مقيداً ومضيقاً لان وجوده في الخارج آخر مرتبة من التضييق وعليه فاما ان يقال ان معنى الاشتراط ليس الاّ لحاظ الشرط بنفسه فهو بديهي البطلان أو كان الشرط ملحوظاً بنفسه فانه أى معنى لقولك بعثك هذه الدار بشرط أن تلحظ هذا الشرط فانه لا معنى لاعتبار ذات الشرط في العقد وكونه بذاته معتبراً فيه . بان يلتزم بنفس الوصف لكونه أمراً غير اختياري كوصف الكتابة والخياطة ونحوها فان البايع لا يبيع

الشرط ليعتبر ذاته فيه ولا أنه يقابل بالثمن كما هو واضح .
أو أكون العقد معلقا على الشرط بحيث يكون انشاء البيع على تقدير الشرط المعهود والا لم يبع اصلا فهو تعليق مجمع على بطلانه .
وأما الثانى : فهو المطلوب فيكون معنى الشرط فى العقد هو كونه مشروطا بشرط أى كون الالتزام العقدى منوطا بالالتزام الشرطى لأن يكون دائرا مداره وجودا وعدما ليكون تعليقا بل بمعنى أن استمراره والبقاء عليه والوقوف عليه يكون متوقفا على الشرط ويعبر عنه فى لغة الفارس (استادن) وهذا هو المعنى اللغوى للشرط كما ذكره فى القاموس ومن هنا يقال للحبل الذى يشد به العدلين على الابل أو يمتد بين الجدارين أنه شريط .

و بالجملة معنى الشرط فى العقود ربط الالتزام العقدى بالالتزام الشرطى من غير أن يتوقف اصل الالتزام العقدى بالالتزام الشرطى ويتوقف الوقوف الى الابد بالالتزام العقدى على وقوف المشروط عليه بالالتزام الشرطى .

و هذا المعنى من الشرط جار فى جميع الشروط فان غيرها ما غير معقول أو غير صحيح سواء كانت الشروط مما يتوقف عليه صحة العقد أو من الشروط الخارجية الشخصية وعليه فجميع الشروط من واد واحد فلا وجه لجعل البناء على بعض الاوصاف شرطا وان كان ذكر فى بعضها الاخر معتبرا ، بل ان كان البناء شرطا فهو شرط فى جميع الشروط وان كان الذكر معتبرا ولا زما و شرطا فهو كك فى جميعها فلا معنى للفرق بينهما بوجه أصلا فضلا عن كون البناء شرطا فى بعضها أولى من ذكر بعضها الاخر فى العقد فالكبرى الذى ذكره المصنف و اوضحه شيخنا الاستاد ليس بتمام .

و بالجملة فمأذكره المصنف من كون البناء على الاوصاف الدخيلة في صحة البيع شرطاً في صحة البيع فان البيع لا يصح الا مبنياً عليها و الا فيكون باطلاً دون الاوصاف الخارجية فلا وجه له كما عرفت .

والذي ينبغي أن يقال أنه لم يرد نص على اعتبار البناء على الاوصاف المذكورة شرطاً في صحة العقد بل ان كان هنا ارتكاز عقلائي و التزام عرفي على اعتبار بعض الاوصاف في المبيع بحيث يدل عليها العقد بالدلالة الالتزامية و كونها معتبرة فيه فلا شبهة في اعتبارها فيه و كون تخلفها موجبا للخيار ككون المالكين متساويين في المالية و كون التسليم و التسلم في بلد العقد و كون النقد نقد البلد وهكذا فان بناء العقلاء و ارتكازاتهم في أمثالها على كون العقد مشروطاً بتلك الامور و أمثالها سواء ذكرت في العقد أم لا و سواء بنى المتعاملان عليها أم لا ، بل هي معتبرة في العقد حتى مع الغفلة عنها حين البيع فان الارتكاز قرينة قطعية على ذلك و قائمة مقام الذكر و هكذا في كل مورد قامت القرينة على ذلك و ان كانت غير الارتكاز العقلائي و الدلالات الالتزامية فيكون تخلفها موجبا للخيار .

و أما في غير تلك الموارد فان اشترط في متن العقد فمع التخليث بت الخيار و ان لم يذكر في العقد فالعقد لازم و غير مشروط بشيء سواء بناء المتعاملان عليها أم لا ، ان لم تقم قرينة على الاعتبار مع عدم الذكر كما لا يخفى .

لو اختلفا البايع والمشتري في تغير اوصاف المبيع

قوله (ره) : فرعان : الاول : لو اختلفا في التغير فادعاه المشتري .
 اقول : لو وقع البيع على المشاهدة السابقة فوقع الخلاف بين البايع و
 المشتري حين القبض و الاقباض فقال البايع قد عاملنا عليها على هذه
 الصفة و كنت انت عالما بها و ادعى المشتري أنها تغيرت و لم أكن عالما بها
 مثلا اذا كان المبيع حيوانا فيقول المشتري أنه كان سمينا فيقول البايع أنه
 كان هزولا و وقع البيع عليه كك مع علم منك عليه .

فهل يقدم قول البايع أو قول المشتري فقد وقع الخلاف في تقريب أن
 الاصل مع البايع ليكون منكرا و يكون المشتري مدعيا أو الأصل مع المشتري
 ليكون منكرا و البايع مدعيا و قد استدل على تقديم قول المشتري ، و دعوى
 كون الأصل معه بوجود كلها مخدوشة كما ذكره المصنف .

الاول : ما ذكره ابن ادريس في السرائر من أن المشتري هو الذي ينتزع
 منه الثمن و لا ينتزل منه الا باقراره أو ببينة تقوم عليه ، انتهى وتبعها العلامة
 في أيضا في صورة الاختلاف في اوصاف المبيع اذا لم يسبقه برؤية ، حيث
 تمسك باصالة براءة المشتري من الثمن فلا يلزمه ما يتقره أو يثبت بالبينة .

وأجاب عنه المصنف بأن يد المشتري على الثمن بعد اعترافه بتحقيق
 الناقل الصحيح يد أمانة غاية الامر أنه يدعى سلطنته على الفسخ فلا ينفع
 تشبهه باليد ، و يؤيد ما ذكره أنه لو اسقط خياره بالفعل الذي يدعيه كان
 البيع لازما .

ثم قال الا أن يقال أن وجود الناقل لا يكفي في سلطنة البايع على

الثلث بناءً على ما ذكره العلامة في أحكام الخيار من التذكرة و لم ينسب خلافه إلا إلى بعض الشافعية من عدم وجوب تسليم الثمن و المثلث في مدى الخيار وان تسلم الاخر و ح فالشك في ثبوت الخيار يوجب الشك في سلطنة البائع على أخذ الثمن فلا مدفع لهذا الوجه الا أصالة عدم سبب الخيار لو تم كما سيجي ٥

و قد فرق الاستاذ بين الخيارات الزماني المجعول لذى الخيار ارفاقا و بين غيرها فحكم بتعامية القول بتقديم قول المشتري في مقام الاختلاف في الاول دون الثانى و حمل كلام العلامة على الاول ، و ذكر أن المصنف و ان أورد عليه بقوله انى لا أجد لهذا الحكم وجهها معتمدا و لم أجد من عنونة و تعرض لوجهه إلا أنه يظهر منه في خيار المجلس الحكم مفروغا عنه فقال ما حاصله أنه لو قلنا بوجوب التقاىض فى عقد الصرف و السلم فثمرة الخيار واضح ، و هى عدم وجوب التقاىض حيث استظهر من كلامه عدم وجوب التقاىض و التسليم و التسلم فى موارد خيار المجلس فكأنه مسلم فى كل مورد لم يجب التقاىض و انما انكر شيخنا الاستاذ عدم تعامية المطلب فى المقام لعدم كونه من الخيارات الزمانية ولذا حمل كلام العلامة على غير المقام من خيار المجلس ، و ما يكون الخيار بالشرط فى زمان ٥

والحاصل أن شيخنا الاستاذ تسلم عدم وجوب التسليم و التسلم فى زمن الخيار لكن لا فيما نحن فيه ، بل فى الخيارات زمانية ، و أما فى مثل المقام فحكم بعدم جواز المنع عنهما ٥

أقول : لو سلمنا ثبوت الخيار فى معاملة فلا يدل ذلك على جواز منع ذى الخيار عن تسليم الثمن أو المثلث بل له اعمال الخيار فقط فى فسخ العقد و بعد ما فسخ العقد له المنع عن تسليم العوض و أما قبل اعمال

الخيار فلا يجوز له المنع عن التسليم ، فانه تصرف فى مال الغير بدون اذنه فهو حرام ، فمأذكره العلامة (ره) من عدم نسبة الخلاف الى بعض الشافعية من عدم وجوب تسليم الثمن والمثمن فى مدة الخيار لا يمكن تصديقه .

وكذلك لا وجه لما ادّعاء الاستاذ من التفصيل فانه مجرد الدعوى و دعوى التسالم عليه محالة مضافا الى عدم حجتيه وكونه مخالفا للقواعد من حرمة التصرف فى مال الغير الا باذنه .

و العجب منه (ره) حيث استظهر من كلام المصنف اختياره ذلك من التعبير بلو بمعنى أنه مع القول بوجوب التقابض فى عقد الصرف و السلم فائز الخيار واضح أى لكل ذى خيار أن لا يسلم الثمن أو المثلن فيعلم من هذه العبارة أن فى موارد الخيار الزمانى لا يجب التسليم والتسلم ولذا ذكر المصنف أنه لو قيل بوجوب التقابض فائز الخيار ظاهر فانه يهدم الوجوب ويرفعه .

و وجه العجب أن مورد كلام المصنف اجبنى عن المقام فانه محل للتعبير بلو فانه لا تحصل الملكية قبل التقابض أصلا ولذا حكم المصنف بعدم وجوب التقابض مع الخيار لعدم حصول الملكية قبل التقابض فأن التقابض مقدم للملكية فكيف تحصل الملكية بدونه وهذا بخلاف المقام فان الملكية قد حصلت غايته فلذى الخيار فسخها ، وأما الممانعة عن التسليم فلا ، لما عرفت من كونه تصرفا فى مال الغير فهو حرام على أن دليل أخص من المدعى فانه انما يتم فيما اذا كان الثمن فى يد المشتري وأما اذا كان ديننا فى ذمة البائع فنسقط بالمعاملة أو عينا مستأجرة أو عارية فى يده أو مغصوبة ، فانفى هذه الصور ليس للمشتري يد على الثمن حتى يقال أنه لا ينتزع منه الا بالبينة

أو بالاقترار وقد تقدم أيضا عدم بطلان العقد بتخلف الوصف سواء كان العقد مشروطا به أو المبيع مقيدا به، بل غاية الأمر يثبت الخيار للمشروط له فلا وجه على كل حال لبطلان العقد .

الوجه الثاني : أن البايع يدعى علمه بالمبيع على هذه الوصف الموجود والرضا به والأصل عدمه وقد استدل بهذا العلامة في التذكرة وأشكل عليه المصنف أولا بإمكان قلب الدعوى بأن يجعل المشتري مدعيًا والبايع منكرا بدعوى أن الأصل عدم علم المشتري بالوصف الآخر كما إذا فرضنا أن البايع يقول بعثتك هذا الحيوان بهذا الوصف الهزال مع علمك بمواصفات المشتري يقول اشتريت منك هذا مع وصف السمن فحيث أنه يدعى وصف السمن فيكون مدعيًا والآخر يكون منكرا أي البايع .

و ثانيا : أن علم المشتري بوصف الهزال أو وصف السمن مسبب عن وجود هذا الوصف فيه، وعدمه فيه سابقا، فإذا نفينا وجود الوصف بالأصل فلا تصل النوبة إلى أصالة عدم علم المشتري أو البايع بشيء من تلك الأوصاف وقد ناقش شيخنا الأستاذ في الجواب الثاني، ولكن تسلم الجواب الأول . والظاهر أن كل ذلك خارج عن المقام فإن ما هو المقصود في المقام هو اشتراط العقد بشيء وعدم اشتراطه به، وكك تقييد المبيع وعدم تقييده فاجراء أصالة عدم علم كل من المشتري أو البايع بوصف الهزال أو السمن خارج عن حدود المقام فلا يقيدها بوجه الآ على القول بالأصل المثبتان لازم عدم علم المشتري بوصف الهزال هو كون العقد مقيدا بوصف السمن مثلا وكذا لازم عدم علم البايع بوصف السمن كون وصف الهزال قيدا للمبيع وشرطا للعقد والحاصل أن العلم بالوصف وعدمه إياه خارج عن المقام أصلا .

وأما دعوى السببية و المسببية فهو أعجب من ذلك فانه لا يفيد نامجّرّد السببية و المسببية فى جريان أصليهما ولا يمكن رفع موضوع الاصل المسببى بالاصل السببى بمجرد صدق الاسم ، بل لابدّ من كون الاثر شرعيا ، أى ارتفاع المسببى اثرا شرعيا للاصل السببى فى المقام أن عدم العلم بالوصف ليس من آثار عدم وجود الوصف شرطا الاّ بالوازم العقلية كما هو واضح فلا مرتفع لمنع الأصل المسببى بالسببى ، نعم اذا كان الاثر مترتبا على العلم فيصح ذلك كما هو كك فى مورد خيار العيب حيث ان الخيار انما يثبت مع العلم بالعيب فمع نفي العلم بالعيب يرتفع الخيار و أما فى المقام فالأثر مترتب على اشتراط العقد و تقييده فاصالة عدم علم أحدهما بالوصف لا يترتب عليه أثر الا على القول بالاصل المثبت .

و بالجملة أن ما افاده من الاول الى الاخر لا يمكن المساعدة عليه .
الوجه الثالث : أن الاصل عدم وصول حق المشتري اليه كما استدل به المحقق الثانى .

و قد اجاب عنه المصنف بان حق المشتري من نفس العين قد وصل اليه قطعاً ولذا يجوز له امضاء العقد و ثبوت حق له من حيث الوصف المفقود غير ثابت فعليه الاثبات و المرجع اصالة لزوم العقد ، ثم قال ولاجل ما ذكرنا قوى بعض تقديم قول البايع .

و قد أجاب المصنف عن أصل مسألة الاختلاف بما حاصله أن بناء المتعاقدين حين العقد على الاوصاف الملحوظة حين المشاهدة هل هو (أى البناء) كاشتراط تلك الاوصاف فى العقد بحيث تكون كالشروط المضرة فى نفس المتعاقدين أو أن تلك الاوصاف مأخوذة فى نفس المعقود عليه بأن يكون المبيع مقيدا ولذا لا يجوز الغائها فى المعقود عليه كما يجوز الغاء غيرها من الشروط فى العقد .

فعلى الاول : يرجع النزاع فى تقييد المبيع بالوصف وعدم تقيده بهالى النزاع فى اشتراط خلاف هذا الوصف الموجود حين التسليم والمرافعة على البايع وعدم اشتراطه عليه و اذن فالاصل مع البايع لأصالة عدم الاشتراط . وعلى الثانى : فيرجع النزاع الى وقوع العقد على ما ينطبق على الشئ الموجود حتى يلزم الوفاء وعدمه والأصل عدمه ، ولكن الظاهر هو الثانى فان المراد من لحاظ الوصف فى المبيع هو ايقاع العقد على العين الملحوظ كونه متصفا بهذا الوصف وليس هنا عقد على العين والتزام بكونه متصفا بذلك الوصف بحيث يكون هنا التزام آخر غير الالتزام العقدى ، بل هو قيد ملحوظ فى المعقود عليه نظير الاجزاء المأخوذة فى المبيع ، و اذن فالاصل مع البايع كما ذكرناه .

ثم أورد على نفسه بان أصالة عدم وقوع العقد على ما يدعيه المشتري معارضة بأصالة عدم وقوع العقد على الشئ الموصوف بالصفة المفقودة فلا يكون أثر للأصل فى طرف البايع .

وأجاب عنه بأنه لا يلزم من عدم تعلقه بذاك تعلقه بهذا وقد تقرر فى الأصول أن اثبات أحد الضدين بنفى الضد الاخر من الاصول المثبتة . وبالجمله أن مرجع النزاع الى رجوع الوصف الى الاشتراط ليكون النزاع فى مفاد ليس أو كان الناقصين أو الى التقييد ليكون النزاع فى مفاد ليس أو كان التأمين .

و تحقيق الكلام يقع فى جهتين الاولى : من حيث الكبرى من انه يقدم قول البايع فى صورة الاختلاف فيما وقع عليه العقد أو يقدم قول المشتري ، الثانية : من حيث الصغرى وهو أن المقام من قبيل التقييد أو الاشتراط . أما الجهة الاولى : فلا شبهة أن كل من يدعى الاشتراط فبأصالة عدم

فبإزالة عدم الاشتراط تنفيه فيكون الأصل مع الآخر لأن الأصل عدم تقييد العقد بشرط وعلى هذا فلو ادعى كل منهما الاشتراط فيجوز الأصل فى كلا الطرفين ، فيكون المورد من قبيل التداعى ولا يفرق فى ذلك بين أن يدعى كل منهما الاشتراط مع الاعتراف بجامع واحد أم لا ، مثلاً إذا باع أحد حيواناً من شخص ثم اختلفا ، فقال البايع أنه كان مهزلاً وقال المشتري أنه كان سمينا فإن الأصل يجرى فى كل منهما فيكون المورد من قبيل التداعى . وكذلك إذا ادعى البايع المبيع ثوب وادعى المشتري أنه حيوان ، أو ادعى البايع أن المبيع عبد وادعى المشتري أنه جارية فإن الأصل فى ذلك كله عدم وقوع البيع بكل منهما فيكون من قبيل التداعى هذا كله إذا كان يدعى كل منهما الاشتراط .

و بالجملة أن كل من يدعى شرطاً على الآخر من المتبايعين ، فالأصل عدمه كما ذكره المصنف ، فإن كان المدعى أحدهما فقط فيكون الأصل مع الآخر وإن كان كليهما مدعيًا أما مع الاتفاق على المبيع أو مع الاختلاف فيه ، فالرورد هو مورد التداعى كما لا يخفى .

و أما إذا كان أحدهما يدعى الإطلاق والآخر يدعى التقييد بان يدعى البايع كون المبيع حنطة كلية و يدعى المشتري كونه من حنطة المزرعة الفلانية فالظاهر هنا أيضاً هو تعارض الأصول حتى بناءً على جریان عدم الأثر فى ناحية العقيد وتحقيق ذلك أنك قد عرفت فى علم الأصول فى مبحث التعبدى والتوصلى وغيره أن الإهمال فى الواقع مستحيل فلا بدّ وإن يكون الملحوظ أما مطلقاً أو مقيداً ، وعلى كل تقدير فكل منهما أمر وجودى فى مقام الثبوت ومحتاج الى اللحاظ وإن الإطلاق فى مقام الإثبات أمراً عدمياً وهو عدم التقييد وعلى هذا فيكون الأصل فى كل من الإطلاق و

التقييد جاريا ونافيا له فيقال انّ العقد حين ما وجد فالاصل عدم وجوده مطلقا وكذا أن الأصل عدم وجوده مقيدا فيكون المورد أيضا من قبيل التداعي اما الاتصحاب بعدم المحمولى فواضح ، فيقال الأصل عدم التصاف العقد بالاطلاق ، وكذلك في الاخر أن الأصل عدم التصاف بالتقييد فيتعارضان ، وأما استصحاب عدم الأزلى النعتى فكك فانه يقال الأصل عدم الوجود العقد حينما وجد مطلقا وكذلك في طرف التقييد أن الاصل عدم الوجود العقد حينما وجد مقيدا فيقع التعارض بينهما كما هو واضح .
واذا فيحكم بالانفساخ .

وأما الكلام من حيث الصغرى فنقول قد تقدم الكلام في ذلك أن القيود انما تجرى في مورد يكون المقيد قابلا للتقييد و التضييق و عليه فمحط القيود باجمعها هو الامور الكلية القابلة للتضييق بحيث كلما قيدت زادت تضييقا وكلما برئت من القيود زادت توسعة وأما الامور الجزئية فليست قابلة للتضييق أصلا ، الاّ باعتبار الحالات كأن يقول ان كان هذا زيدا فأكرمه فان الشخص الخارجى والوجود فيه آخر مرتبة من التضييق و التقييد فلا مرتبة له فوقه وعليه فكلما ذكر من القيود للمبيع الشخصى فلا بد من ارجاعها الى الشروط وقد تقدم قبيل هذا أن لحاظ الأوصاف و الشروط بذاتها مع قطع النظر عن أن تكون ربطا بين الشرط والمشروط لا معنى له ، فلا معنى لكون الشرط هو لحاظ القيد فقط وارجاعها الى المبيع لا معنى له لما عرفت من عدم قابلية الامور الجزئية للتقييد وارجاعه الى نفس البيع بحيث يبيع على تقدير كونه من حنطة المزرعة الفلانية والاّ فلا يبيع فهو باطل اجماعا لقيامه على بطلان التعليق فى العقود .

فلم يبق الاّ الا اشتراط أى كون الالتزام العقدى مشروطا بالالتزام آخر و

مربوطا به كما هو معنى الشرط فتحصل أن مقتضى القاعدة هو الاشتراط ،
دون التقييد .

و بالجملة أن فائدة التقييد فى الامور الكلية ظاهرة وهى تضيق دائرة
الكلى واسقاطه عن التوسعة وأما فى الامور الجزئية فلا معنى للتقييد بوجه
و اذن فاما يرجع القيد الى الصور النوعية فهو تعليق البيع على وجود
المبيع فلا اشكال فيه لما عرفت أن التعليق بأصل وجود المبيع لا محذور
فيه .

و أما أن يرجع الى المبيع على نحو التضيق الدائرة فقد عرفت أنه لا
معنى له .

و أما أن يرجع الى البيع وتعليقه على الشرط وهو تعليق باطل واما
أن يكون بنفسه ملحوظ فلا معنى لما عرفت أنه لا معنى لكون الاشتراط
بمعنى لحاظ الشرط فلا مناص من ارجاعه الى الاشتراط خلافا لجميع
الاعلام حيث أرجعوا الوصف الى التقييد دون الاشتراط .

و كان الكلام فى العين الشخصى اذا وقعت المعاملة عليها ثم اختلف
البايع والمشتري فى تغييرها وعدم تغييرها و قلنا أنه لا معنى لكون اعتبار
الوصف فى المبيع بمعنى الالتزام بذات الوصف فانه أمر غير اختياري للبايع
بأن يبيع العبد ملتزما بكونه كاتبا و خياطا و نجارا أو باع الحنطة و التزم
بانه من المزرعة الفلانية وهكذا وعلى هذا فيدور الامر فى اعتبار الوصف
فى المبيع بين تعليق البيع به او تعليق الخيار به و اما تعليق البيع به
فتارة يكون راجعا الى التعليق بالصور النوعية فهذا لا محذور فيه فان
مرجعه الى التعليق بأصل وجود المبيع فهو خارج عن معتقد الاجماع
القائم على بطلان التعليق فى العقود و أخرى يكون من قبيل التعليق

بالاوصاف الخارجية كأن باع اذا كان المبيع متصفا بوصف كذا بان يكون كاتباً أو كانت الحنطة من المزرعة الفلانية ونحو ذلك فهذا لا اشكال في بطلانه لكونه من التعليق الذى كان باطلاً بالاجماع .

فلم يبق في البين الا تعليق الخيار على الوصف الذى اعتبر في المبيع بان باع العين والتزم بالالتزام العقدى مشروطاً بكون الثمن كذا أو اشترى المشتري العبد والتزم بالالتزام العقدى مشروطاً بكونه كاتباً أو من الارز الفلانى أو بكون الحنطة المزرعة الفلانية ونحو ذلك .

فاتضح من ذلك أن مرجع اعتبار الوصف في المبيع الى الاشتراط وعليه فإذا شك في اشتراط وصف أو شرط في العقد فمرجع النزاع الى اشتراط الخيار فيه ، فالأصل عدمه وعلى هذا فلو ادعى المشتري كون العين المباعة متغيرة وغير باقية على ما شوهده عليه وانكره البائع فمرجعه الى أنه هل جعل للمشتري خيار في هذا العقد أم لا ، فالأصل عدمه واذن فالأصل مع البائع ومن هنا ظهر أنه لا اشكال للتمسك بأصل اللزوم أى استحباب بقاء كل من الثمن والمثل على ملك صاحبه وعدم كون العقد خيارياً لا أصالة اللزوم المستفاد من العمومات فإنه من التمسك بالعام في الشبهة المضداقية لانا نشك في دخول المورد الذى نشك في كونه خيارياً أم لا ، داخل تحت العمومات الدالة على اللزوم أو أدلة خيار الشرط ، فائبات اللزوم بالعمومات تمسك بالعام في الشبهة المضداقية .

فلا مجال بعد ما نقضناه لما أفاده المصنف (ره) من حكومة أصالة عدم وصول حق المشتري عليه على أصالة اللزوم وتطويل الكلام في ذلك و في عدم صحة التمسك بأصل اللزوم نقضاً .

قوله : ولو ادعى البائع الزيادة الموجبة لخيار البائع .

فمقتضى ما ذكرنا فى طرف المشتري تقديم قول البايع لان الاصل عدم وقوع العقد على هذا الموجود حتى يجب عليه الوفاء به .

أقول : هذا هو عكس ما تقدم الكلام فيه و توضيح ذلك أنه لو ادعى البايع أن العين صارت بعد المشاهدة سميئة وانكره المشتري وقال انها كانت سميئة من الاول فقد ظهر من جميع ما تلونا عليك أن القول قول البايع . فإن مرجع دعوى كون العين متغيرة من حالة الهزلة بعد المشاهدة و ضرورتها سميئة الى دعوى ثبوت الخيار للبايع ، فالاصل عدمه وأن العقد غير خيارى أو أن الاصل بقاء العين على الوصف السابق فلا يفرق فى ترتب ما نريده من الأثر بين استصحاب بقاء العين على الوصف الذى شوهد و بين الاستصحاب عدم السمن كما تقدم فى عكسه ، وعليه فالمرجع الى أصالة اللزوم أى قاعدة اللزوم المتقدمة لا الرجوع الى العمومات الدالة على اللزوم فانه من التمسك بالعام فى الشبهات المصادقية .

و من هنا ظهر أن ما ذكره المصنف هنا أيضا لا يتم .

قوله (ره) : الثانى لوافقا على التغير بعد المشاهدة . و وقوع العقد على الوصف المشاهد و اختلفا فى تقدم التغير على المبيع ليثبت الخيار و تأخره عنه على وجه لا يوجب الخيار تعارض كل من أصالة عدم تقدم البيع والتغير .

أقول : كان الكلام فى المسألة السابقة فى اختلاف البايع والمشتري فى أصل التغير وفى هذه المسألة كلامنا فى اختلافهما فى كونه بعد البيع أو تسالهما على أصل التغير .

فنقول اذا اختلفا البايع والمشتري فى ذلك فقال المشتري أن العين صارت مهزولة بعد المشاهدة و قبل البيع فلى الخيار فى نسخ العقد لتخلف

الوصف لحصول التغير في ملك البايع وقال البايع أن الفرس الذي هو مبيع وان صار مهزولا إلا أن الهزال قد حصل بعد البيع فليس لك للمشتري الخيار، سيأتي الكلام في باب الخيارات انشاء الله تعالى أن تخلف الاوصاف وتغيرها قبل القبض هل تحسب على البايع لعموم قاعدة التلف قبل القبض من مال البايع بحيث يقال ان الاوصاف أيضا ملك للبائع بتبع العين فإذا تلف كان على البايع أو أن تلف الاوصاف تابع للملك ومن الواضح أن العين ملك للمشتري فتلف الاوصاف يحسب عليه غاية الامر أن تلف العين يحسب على البائع قبل القبض لورود النص عليه .

وبعبارة أخرى ان كان التلف قبل القبض من مال البائع حكما ثابتا على خلاف القاعدة بالنص فلا بد من الاقتصار على مورد ه فلا يتعدى الى تلف الاوصاف، وان كان على طبق القاعدة فيكون تلف الأوصاف أيضا على البائع فكيف كان فسيأتي تفصيل ذلك في باب الخيارات .

فعلى القول بتسرية القاعدة الى تلف الاوصاف فلا ثمة للنزاع في أن التغير حصل قبل القبض أو بعده وعلى القول بعدم التسرية كما هو الحق لعدم المقتضى للتسرية فلا بد من النزاع في ان التغير حصل قبل العقد أو بعده وكيف كان فذكر المصنف (ره) أن هنا أصلا حادثان أحدهما وقوع البيع والثاني حصول الهزال، ولكن لا يعلم السابق منهما ولم يعلم تاريخ الحادثان أيّا منهما مقدم وأن أيّا منهما متأخر ، فحيث أن مرجع الاصلين الى أصالة عدم وقوع البيع حال السمن مثلا وأصالة بقاء السمن وعدم وجود الهزال حال البيع، والظاهر أنه لا يترتب على شيء منهما الحكم بالجواز واللزوم لأن اللزوم من أحكام وصول ما عقد عليه وانتقاله الى المشتري وأصالة بقاء السمن لا يثبت وصول السمين كما أن أصالة عدم

وقوع البيع حال السمن لا ينفى فالمرجع الى أصالة عدم وصول حق المشتري اليه كما فى المسألة السابقة فلا فرق بين المسألتين من حيث النتيجة .

نعم الفرق بينهما هو أن الشك فى وصول الحق هناك ناش عن الشك فى نفس الحق و هنا ناش عن الشك فى وصول الحق المعلوم .

و بعبارة أخرى الشك هناك فى حقه الواصل و هنا فى وصول حقه ، فمقتضى الاصل فى المقامين عدم اللزوم وعدم وصول حق المشتري اليه من هنا ظهر الحال لو كان مدعى الخيار هو البايع .

أقول : لاحق للمشتري غير ذات المبيع الذى وصل اليه حتى نشك فى وصوله اليه فتمسك باصالة عدم وصوله اليه فيكون حاكما على أصالة اللزوم ، و عليه فدعوى المشتري كون العين مهزولة بعد المشاهدة وقبل البيع أو قبل القبض يرجع الى دعوى الخيار لنفسه فى العقد لكون العين مهزولة فالاصل عدمه وأن العقد ليس بمشروط بشئ ، واذن فاصالة اللزوم محكمة أى بمعنى استصحاب بقاء الثمن فى ملك البايع وبقاء الثمن فى ملك المشتري وكون لازما وعدم ثبوت الخيار فيه المسمى بقاعدة اللزوم لا أن المراد منها هو التمسك بالعمومات الدالة على اللزوم لكون الشبهة مصداقية .

ومن هنا ظهر حكم ما لو انعكس الأمر بأن ادعى البايع الخيار على نفسه بأن ادعى كون العين مهزولة حين المشاهدة وسمينة بعدها وقبل البيع فله الخيار و من هنا ظهر ايضا أن الاصل عدم الخيار للبايع وعدم كون العقد مشروطا بشرط فتكون أصالة اللزوم محكمة كما لا يخفى .

قوله : و لو وجد المبيع تالفا بعد القبض فيما يكفى فى قبضه التخلية .

أقول : اذا اختلف البايع والمشتري فى العين المشاهدة بعد التلف فقال البايع أنها تلفت بعد القبض وقال المشتري أنها تلفت قبل القبض

فالتلف عليها لان التلف قبل القبض من مال البائع فحكم المصنف بأن الأصل بقاء ملك المشتري على الثمن لاصالة عدم تأثير البيع .
أقول : و لم يتعرض المصنف بالاستصحابات الموضوعية أنها تجرى أو لا تجرى ومع الجريان أنها معارضة أم ليست بمعارضة ، بل اقتصر على الاستصحاب الحكمي .

و لكن شيخنا الاستاذ حكم بأن الاصول الموضوعية الجارية لكل واحد من المتبايعين مع كونها مثبتة معارضة بالمثل في مجهولى التاريخ والجارى لاحدهما فيما اذا كان أحد الحالتين بالخصوص مجهولة مثبت فيشك في تأثير البيع فتصل النوبة الى الأصل الحكمي وهو بقاء الثمن في ملك المشتري
أقول : تحقيق الكلام في موردين :-

الاول : فيما تحقق القبض في الخارج أو ما في حكم قبضه كقبض الوكيل قبل البيع كأن يعير البائع ثوبا من المشتري وجعله أمانة عنده أو كان ثوب مستأجرا له ثم باعه منه ووجداه تالفا فاختلفا في تقدم التلف على البيع و كون البيع باطلا لانه وقع على الشيء المعدوم وقال البائع أن التلف بعد البيع في غير زمن الخيار فوقع البيع حين وجوده على الشيء الموجود .

الثاني : ما لم يتحقق قبض في الخارج أو في حكم قبض المشتري كقبض وكيله و لكن تحقق التخلية بين البائع وبين العين فيما يكفي في قبضه التخلية كتسليم مفتاح الدار والقاء عنان الفرس الى المشتري بحيث لم يكن مانع من أخذ المشتري وتسلطه على المبيع ثم اختلف البائع والمشتري فقال البائع انها تلفت بعد البيع ، وقال المشتري انها تلفت قبل البيع .

أما الكلام في المقام الاول : فالحق فيه ما ذكره المصنف (ره) من التمسك بالاستصحاب الحكمي و بيان ذلك أن لا مانع من جريان استصحاب بقاء

المبيع الى زمان البيع فالحكم بوقوعه على المبيع الموجود والحكم بصحة البيع لأنه كسائر الموضوعات المركبة التى ثبت أحد جزئها بالأصل ، و الآخر بالوجدان ، فان البيع هنا فى زمان الوجدان كما هو المفروض لاتفاقهما عليه و الجزء الآخر اعنى وقوع البيع على الشئ الموجود محرز بالأصل فيحكم بصحة البيع ويلزم المشتري باعطاء الثمن و نظير ذلك ما اذا شك فى بقاء العبد وموته فانه لو عتقه يصح عتقه و يكفى عن الكفارات فان بقاءه الى زمان العتق محرز بالأصل والعتق محرز بالوجدان و هكذا وهكذا ولكن معارض بأصل آخر و هو أصالة عدم وقوع البيع على المبيع الموجود الى زمان التلف فهذا الأصل وان لم يثبت وقوع البيع على المبيع المعدوم الا على القول بالأصل المثبت ولكن هذا المقدار يكفى فى ترتب الاثر و هو عدم تحقق البيع على الموجود .

و اذن تصل النوبة الى الأصل الحكيم و هو استصحاب بقاء الثمن فى ملك المشتري وعدم تحقق ما يخرج عن ملكه كما هو واضح .
ثم ان تصل النوبة الى الاستصحاب الحكيم اذا قلنا بعدم جريان نفى مجهولى التاريخ على الخلاف بيننا وبين صاحب الكفاية وكذلك اذا قلنا بجريانه فيهما معا فيما اذا كان التاريخ أحدهما معلوما والاخر مجهولا و لكن يسقطان بالمعارضة كما اختارناه فى علم الأصول و قلنا ان الاستصحاب يجرى فى كل من معلومى التاريخ و مجهوله معا ولكن يسقطان بالمعارضة .
وأما على مسلك الشيخ و الاستاذ من التفصيل بين معلومى التاريخ و اختصاص جريانه بالمجهول فقط دون المعلوم فلا يقع التعارض ولا يسقطان بالمعارضة لانه فرع جريانهما معا وعلى الاجمال فلا بدّ لهما من التفصيل فى المقام كما هو مبناهما فى الأصول .

وأما المقام الثانى فهو ما تحققت التخلية فى الخارج فيما يكفى فى قبضه التخلية كتسلم مفتاح الدار أو البستان والقاء عنان الفرس أو الثوب الى المشتري وتلف العين ثم اختلفا فى كون التلف قبل البيع أو بعده فى المقام على جميع التقابر من جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ وعدم جريانه كما هو محل الخلاف بيننا وبين صاحب الكفلية ومن جريانه فى ما اذا كان أحدهما معلوما والاخر مجهولا وسقوط الاصلين بالمعارضة كما عليه المبنى أو قلنا بعدم جريانه فى معلوم التاريخ وجريانه فى مجهول التاريخ كما هو مذهب المصنف وشيخنا الاستاذ فى مبحث الاصول فلا يترتب على شئ منها أثر بحيث يحكم بصحة البيع على المشتري ويلزم المشتري على اعطاء الثمن .

والوجه فى ذلك كله أن غاية ما يترتب على جريان الاصل هو صحة العقد والبيع وهو لا يفيد الا مع تحقق القبض فالاصل عدمه .
وبعبارة أخرى ففى هنا أمور ثلاثة التلف والبيع والقبض واذا اثبتنا وقوع البيع على المبيع قبل التلف على الترتيب المتقدم من اثبات عدم التلف الى زمان البيع بالأصل ووقوع البيع عليه بالوجدان ولكن لا يكفى ذلك بدون تحقق القبض فان اصاله عدم تحققه محكمة كما هو واضح .

وحاصل الكلام أنك عرفت ان الكلام يقع فى مقامين : الاول : مع تحقق التخلية من البائع فيما يكفى قبضه التخلية ، وقلنا ان المرجع فيه اصاله عدم تحقق القبض وبقاء مال المشتري فى ملكه فلا يترتب أثر على استصحاب بقاء المبيع الى زمان البيع واثباته فى الخارج بالاصل والوجدان ، فان تحقق البى لا يثبت تحقق القبض الا على القول بالاصول المثبتة على ان تحقق البيع أيضا مشكوك فان المتحقق بالوجدان هو تحقق الانشاء كما سيأتى .

وأما الجهة الثانية :فقلنا ان الاصول بناء على جريانه فى مجهولى التاريخ وفيما اذا كان تاريخ أحدهما معلوما وتاريخ الآخر مجهولا ، معارضة فتصل النوبة الى أصالة بقاء مال المشتري فى ملكه كما ذكره المصنف (ره) و ذكرنا ايضا ان جريان الاصل فى كل من معلوم التاريخ و مجهوله موقوف على النزاع فى الاصل يجرى فيهما معا كما اخترناه فى محله أو فى مجهول التاريخ فقط كما اخترناه شيخنا الانصارى فعلى ما اخترناه تصل النوبة الى الاصل الحكيم من أصالة بقاء الثمن فى ملك المشتري و على مسلك المصنف فلا بد من التفصيل فان كان البيع معلوم التاريخ و التلف مجهول التاريخ ، فنستصحب عدم التلف الى زمان البيع فنحكم بالصحة كما تقدم و على تقدير كون التلف معلوم التاريخ فالبيع مجهول التاريخ فنحكم بجريان الاستصحاب فى البيع فنقول الاصل عدم وقوع البيع الى زمان التلف فينتج البطلان ، فلا يمكن الحكم بكون الاصل بقاء مال المشتري فى ملكه . هذا و لكن نقول اليوم خلافه و أن الاستصحاب لا يجرى مطلقا ، فان جواز البيع وعدم جوازه أى امضائه وعدمه من الاحكام الشرعية فلا ربط له بوقوعها فى الخارج بفعل المتبايعين .

وأما أصل وقوع البيع فمفهوم البيع أعنى اعتبار ملكية كل من العوضين لكل من المتبايعين و اظهره بعبارة فى الخارج بحيث يرا العرف والعقلاء بيعا فى اعتبارهم أمر وجودى محقق بوجوده الاعتبارى والانشاء على انفراد ه ليس بيعا و انما هو مظهر للبيع ومبرز له و مخبر عن الاعتبار النفسانى و من الواضح أن العقلاء انما يعتبرون البيع فيما اذا كان للمبيع وجود خارجى أو كلياً بحيث اعتبر العقلاء ملكيته وصحة وقوع البيع على اعتبارهم و مع عدمه فلا يتحقق مفهوم البيع أصلا فانه لا معنى لبيع المعدوم .

و بعبارة أخرى أن وجود المبيع دخیل فتتحقق البيع فی اعتبار العقلاء
فمع العلم بعدم البيع لا يقع علیه البيع فانه من قبیل المعدوم فلا يعتبرون
البيع الواقع علی المعدوم بیعا فی نظرهم وما اعتبره البيع فی نفسه و
اظهر بالمظهر الخارجی لغو محض فانه صورة اعتبار البيع لا أنه بيع حقيقة
فأنا و ان قلنا أن البيع متقوم بامرین أحدهما الاعتبار النفساني و الثاني
اظهاره بمظهر خارجي و لكن ذلك انما يتحقق مع وفق الاعتبار لما فی
الخارج ووجود المطابق له فی الخارج، وعلى هذا فلو شككنا فی تحقق البيع
من جهة الشك فی وجود المبيع حين البيع فالاصل عدمه .

و تحقق الانشاء و ان كان مسلماً و لكنه ليس ببيع و ح فالحكم هو أصالة
بقاء الثمن فی ملك المشتري كما أفاد المصنف (ره) و من هنا ظهر الحكم
فی سائر العقود و الايقاعات فاذا شك فی موت العبد و بقاءه و اعتقه فلا
يصح تصحيح العتق باستصحاب بقاء العبد الى زمان العتق، و وقوع العتق
عليه فان ما تحقق قطعا هو الانشاء و أما حقيقة العتق فهو مشكوك ، فانه
يعتبر فيه وجود المعتق و هو مشكوك فلعل العتق وقع علی المعدوم ، فلا
يعتبرونه العقلاء عتقا فالاصل عدم تحققه فلا يكفي من الكفارات و النذر و
العهد و هكذا الحال فی سائر العقود و الايقاعات ولو شك بعد الطلاق
فی بقاء الزوجية أو بعد الاجارة فی بقاء الدار فلا يمكن تصحيح ذلك
بأصالة الصحة لاحتمال مجرد الصدق الواقعية وقد يقال بصحة البيع
تمسكا بأصالة الصحة للشك فی بعض شروطه و هو وجود المبيع و انما مورد
أصالة الصحة هو ذلك .

و يرد علیه وجوه: الاول : أن أصالة الصحة ليست الا هي قاعدة الفراغ
غاية الامر أن قاعدة الفراغ تجرى فی فعل شخص الانسان و أصالة الصحة

تجرى في فعل الخير وذكرنا في قاعدة الفراغ أنها إنما تجرى في موارد تكون صورة العمل محفوظة كما عبر بذلك شيخنا الاستاد وأما فيما لم تكن صورة العمل محفوظة فلا مورد لقاعدة الفراغ وكذلك لا مورد لقاعدة أصالة الصحة مثلاً إذ شك المتوضى بعد وضوئه أن ما كان يتوضأ به كان ماءً أو شيئاً آخر من المايعات التي لا يجوز التوضي بها فإنه لا تجرى فيسها قاعدة الفراغ لعدم الحفاظ صورة العمل وإنما تحمل مجرد الصدفة الواقعية فقط نعم مورد قاعدة الفراغ ما إذا كان هنا مائتان وتوضأ من أحدهما كان أحدهما مما يجوز التوضي به والآخر لا يجوز ثم شك في أنه كان من الذي يجوز التوضي به أو من الذي لا يجوز فبقاعدة الفراغ يحكم بالصحة و يكون التوضي من الذي يجوز التوضي به وكذلك في قاعدة الصحة إذا شكنا في ما فعله المتبايعان هو حقيقة بيع أو صورة بيع فإنه لا يمكن بأصالة الصحة اثبات كون الواقع بيعاً حقيقة بمجرد احتمال الصدفة الواقعية وكذلك فيما إذا احتملنا أنه قال أنت طالق ولكن نحتمل أنه قاله لزوجته ولأجنبية فلا يمكن حمله على الطلاق الصحيح بأصالة الصحة .

نعم إذا احرز أنه طلق زوجته واحرزنا صورة العمل أي الطلاق بالزوجة ولكنه نشك في صحته وفساده فنحمل على الصحة وكذلك إذا رتبنا أن أحداً قام على ميت فلا ندرى أنه يصلى أو لا ، فلا يمكن حمل فعله على الصحة بمجرد احتمال الصدفة الواقعية .

نعم إذا حفظنا صورة العمل وعلمنا أنه يصلى على الميت وشكنا في صحته وفساده من جهة أخرى فنجرى أصالة الصحة وهكذا في جميع العقود والايقاعات والعبادات كفائية أو عينية .

وثانياً : أنه مع قطع النظر عن الاشكال الاول ان اصالة الصحة مشروطة

بكون الشرط الذى نشك على كل تقدير مقدورا للمكلف فلو كان على تقدير مقدورا له وعلى تقدير غير مقدور فلا نجرى فيه اصاله الصحة مع كون الشرط شرطا على كل تقدير ولزم من انعدامه بطلان العمل مثلا فى المقام أن وجود المبيع دخیل فى صحة البيع لبطلان العقد بدونه على كل تقدير ، فوقوع البيع عليه غير مقدور على المكلف وعلى تقدير وجوده فوقوع البيع عليه مقدور ومع عدمه فغير مقدور فلا نجرى قاعدة اصاله الصحة فى مثل ذلك و من هذا القبيل ما لو باع لا يعلم أنه ماله أو لا مع عدم كونه تحت يده وكذا بيع من نشك فى بلوغه وعدمه وهكذا الأمر فى قاعدة الفراغ وقد خالف شيخنا الانصارى فى هذا الشرط فى قاعدة الفراغ .

و ثالثا : ما ذكره المصنف مع الغض عن الاشكالين الاولين من وجود الجامع بين الصحيح والفاسد بحيث ينطبق عليهما ، وأما اذا لم يكن هنا جامع بينهما لكون الفاسد غير معقول كما فى المقام فان المعدوم محال فلا يمكن حمل فعل المسلم على الصحة بوجه .

الكلام فى بيع ما لا يفسده الاختيار به

· بقى هنا فرعان قد تعرض لهما الاصحاب ، أحدهما اعتبار الاختبار فيما لا يفسده الاختبار ، فهل يشترط فيه الاختبار كما ذكره بعضهم أو يعتبر فيه اشتراط الصحة كما ذكره آخر أو يعتبر فيه البراءة من العيوب كما ذكره ثالث أو الاخيرين معا كما ذكره رابع أو يكفى التوصيف كما ذكره بعضهم أو مع الانضباط كما ذكره آخر وجوه . بل اقوال فى المسألة كما يظهر من مطاوى كلمات الاصحاب التى نقل جملة منها المصنف (ره) فلاحظها .

ولا يهمننا التعرض بكلمات الأصحاب وبيان مرادهم كما تعرضها المصنف بعد ما لم يكن اجماع فى البين كما يظهر لمن يلاحظها ولم يرد فى المقام نص حتى يلاحظه فلا بد من التكلم هنا على مقتضى القاعدة بل التحقيق أن يقال أن الاوصاف التى تختبر على أقسام ، فانها قد تكون من اوصاف الصحة الدخيلة فى صحة البيع فتارة تكون الاشياء المتصفة بها مما لا يفسده الاختبار وأخرى مما يفسده الاختبار ، أما الاول كالعطور وبعض أقسام الفواكه من العنب والتين ونحوهما بمقدار يسر منها غير مفسد قطعاً فنقول أن المانع من صحة البيع مع الجهل بأوصاف المبيع من الاوصاف الصحة كالطعم والرائحة فيما يقصد منه طعمه أو ريحه من العطور والفواكه ليس إلا الغرر الثابت بحديث نفى الغرر بناءً على تماميته أو الاجماع المنعقد على اعتبار العلم بالعوضين بناءً على تماميته أيضاً وحجته ، فلا شبهة أن المناطق فى صحة البيع فى جميع الموارد هو ارتفاع وصف الغرر فى البيع الغررى باطل فلا بد من ملاحظة ما يوجب ارتفاع الغرر من غير تخصيص بشرط خاص من الاشتراط أو الاختبار أو البراءة من العيوب .

وعليه فيرتفع الغرر بأمور ، الاول : الاختبار بما لا يفسده الاختبار ، فيما يستخير حال المبيع به كاستشمام العطور وذوق الفواكه التى لا تفسد بالاختبار كأكل حبة من العنب ونحوه أو استشمام بعض أقسامها فان ذلك يرفع الغرر فيكون البيع صحيحاً من ناحية الغرر فهذا مما لا شبهة فيه .

الثانى : اشتراط الصحة من العيوب الموجبة للغرر بحيث يكون الخيار عند ظهور المبيع أو الثمن فاقداً لذلك الوصف لكل من البائع والمشتري وهذا أيضاً رافع للغرر كما هو واضح .

الثالث : الاقدام على المعاملة مطلقاً من غير اشتراط ولا اختبار أصلاً

بل يسكت عن جميع ذلك، ولكن الشرط الضمني موجود في المقام بظهور
 العوضين واجدا لاوصاف الصحة و لم يكن عديما لها بحيث لو ظهر فاقتدا
 كان للمشروط له الخيار، ومع هذا الشرط الضمني لا يضره السكوت عن
 الاشتراط لا نصرف المطلق الى الفرد الصحيح والذي يدل على هذا بناء
 العقل في معاملاتهم فانهم يعاملون معاملة كلية أو جزئية مطلقة و اذا
 ظهر المبيع فاقتدا لاوصاف الصحة يرجعونه الى صاحبه ويكون لهم الخيار
 حينئذ .

فتحصل أن ارتفاع الغرر في المقام ليس منحصرا بالاختبار بل كما يرتفع
 به كك يرتفع بالاشتراط وبالشرط الضمني أيضا لعدم ورود النص على الاختبار
 بالخصوص وعدم وجود الاجماع عليه كما ظهر من مطاوى ما ذكرناه ، بل
 الاجماع على عدمه فانه من باب ذكر وصف الصحتومن الواضح أنه غير لازم
 اجماعا كما ذكره المصنف في جواب السرائر، وأما توصيف البايع الثمن و
 توصيف المشتري الثمن مع حصول الوثوق منهما فداخل في صورة الاشتراط .
 و أما اشتراط البراءة من العيوب فالظاهر من عبارة المصنف من عطفه
 على اشتراط الصحة بأو وكذلك الظاهر من عبارة النهاية والمقنعة المنقولة
 في المتن هو كمايته في نفسه حيث قال (خلافا لظاهر جماعة تقدم ذكرهم
 من اعتبار اشتراط الصحة أو البراءة من العيوب أو خصوص أحدهما) أقول
 ان كان المراد من البراءة من العيوب هو احراز كل من البايع والمشتري
 كون المبيع سليما عن العيوب وصحيحة هذا هو المراد ظاهرا للمصنف
 حيث ذكر في اواخر كلامه أنه ظاهر عبارتهم المتقدمة اشتراط الوصف أو
 السلامة من العيوب فيما يفسده الاختبار بحيث يكون البيع غير غرري وان كان
 المراد من البراءة من العيوب التبرى منها بحيث يبيع المتاع على ما هو عليه

من الصحيح و الفساد سواء ظهر فاذا لاوصاف الصحة أو واجدا لها لا يكون خيار للمشتري و يشترط المشتري على البائع فى الثمن أيضا ، هذا الاشتراط فهذا البيع غررى بلاشبهة فيكون الاشتراط مؤكدا للغرر فيبطل البيع للغرر بناء على مانعيته عن البيع فلا يرتفع الغرر بالاشتراط و على الاجمال فلاوجه لا اشتراط هذا الشرط أصلا ، فانه ان كان راجعا الى اشتراط الصحة فذكره تكرار و ان كان بمعنى التبرى فاشتراطه موكد للغرر فلا يكون رافعا له .

و من جميع ما ذكرناه ظهر بطلان ما ذهب اليه فى السرائر من تقوية عدم جواز بيع العين الحاضرة المشاهدة بالتوصيف ، بل لابد من ذوقها و شمها .

و مما ذكرناه ظهر جريان أصالة السلامة فى المبيع فان المراد بها هو اشتراط كون المبيع سالما على العيوب بالشرط الضمنى و واجدا لاوصاف الصحة على النحو الذى تقدم و هذا مما جرى عليه بناء العقلاء فى معاملاتهم وليس المراد من أصالة السلامة ما يكون طريقا الى احراز كون المبيع واجدا لاوصاف الصحة باستصحاب الحالة السابقة التى شوهدت و كانت واجدة لاوصاف الصحة حتى يناقش فيها بما ناقشه المصنف من عدم الدليل عليه لا من بناء العقلاء الا فيما اذا كان الشك فى طرو المفسد و لا من غيرهما لو كان المراد من أصالة السلامة هو ذلك فليس عليه دليل حتى مع الشك فى طرو المفسد الذى استثناءه المصنف ، فانا ذكرنا فى علم الاصول أنه لا وجه لكون بناء العقلاء دليلا للاستصحاب وأنه غير ثابت كما هو واضح ، و هذا بخلاف ما ذكرناه من أصالة السلامة فان بناء العقلاء عليه مسلم كما لا يخفى .

ثم ظهر أيضا من جميع ما ذكرناه بطلان ما ذكره المصنف من التفصيل ، بين الاوصاف الدخيلة في معظم المالية و بين غيرها ، وحاصل ما نال الاوصاف ان كانت دخيلة في معظم المالية بحيث تزول المالية المهمة بزوال الاوصاف فلا بد من احراز السلامة عنها اما بالأصل أو بالاختبار أو بالتوصيف و مع انتفاء الاول يبقى الأخيران وهذا ككون الجارية خنثى و كون الدابة لا تستطيع المشى أو الركوب و الحمل عليه .

و أما اذا لم تكن الاوصاف من قبيل الاوصاف الدخيلة في معظم المالية فلا يجب احرازها ولا يلزم الغرر من الانتفاء وهذا ككون الجارية ممن لا تحيض فهي في سنّ من تحيض ، فان انتفاء ذلك لا يوجب انتفاء معظم المالية لبقاء الاستمتاع و الاستخدام على حالها غاية الأمر قد انتفى الاستيلاء فقط و أما في الاول قد انتفى الاستمتاع أيضا .

و قد ظهر جواب هذا التفصيل أيضا فان المناط في صحة العقد هو رفع الغرر كما تقدم ، فكلما يلزم من عدم اعتباره و اشتراطه في العقد غرر فلا بد من اشتراط ما يوجب رفعه من الاختبار أو اشتراط الصحة أو الرجاء الى أصالة السلامة والآ فلا ، سواء كانت دخيلة في معظم المالية أم لا ، فان ما يكون دخيلا في ذهاب المالية وان لم تكن معظما فالسكوت عنه في مقام البيع غرر بلا شبهة .

فتحصل من جميع ما ذكرناه حكم ما يفسده الاختبار أيضا فان جميع ما ذكرناه جار فيه الا الاختبار لان المفروض أن الاختبار يفسده و أما اشتراط الصحة أو بيعه مطلقا ايكالا الى أصالة السلامة فهما جاريان فيه ، كما يجريان في الاول أعنى ما لا يفسده الاختبار وهذا كبيع نوع الفواكه التي يفسدها الاختبار كالرقى و البرتقال و الليمون و نحوها فان الغرر يرتفع

ففيها بأحد الامرين المذكورين فلو تبرء عن العيوب يكون غرريا فيبطل .
نعم قد ورد فى المقام رواية (١) ربما يتوهم فيها اعتبار الاختبار فيما
يختبر حيث قال (ع) فيمن سأل عن ذوق الطعام فى المال الذى يريد أن
يشتره ، فقال (ع) نعم فليذقه فلا يذوقن ما لا يشتري .

و فيه ما ذكره المصنف (ره) من أن السؤال فيها عن جواز الذوق لا
عن وجوبه فانه (ع) جوز ذلك لمن يريد الاشتراء لا لكل من ولو لم يكن نظره
ذلك و الا فان بعض الطماعين يأخذون ذلك وسيلة لكل أموال الناس
بأن يأكل من دكان عشرة حبات من العنب و من الاخر كك ، و من الثالث
هكذا فيكون أكثر من الحققة فنهى الامام (ع) عن ذلك فيجوز هذا النحو من
الطريق أيضا .

فتحصل أن ما لا يفسده الاختبار فبالنسبة الى الاوصاف الدخيلة فى
صحة المبيع يجوز بيع الموصوف بها بالاختبار و بالتوصيف و بالاعتماد على
أصالة الصحة والسلامة على المعنى الذى ذكرناه أى انصرافه الى كون
المبيع سالما عن العيوب و واجدا لاوصاف الصحة فانه الفرد الصحيح وقلنا
هذا معتبر بالشرط الضمنى فى العقود و المعاملات .

و أما بالمعنى الذى ذكره المصنف من كونها محرزة لبقاء المبيع على
اوصاف الصحة و عدم طرؤ العيب له ليوجب زوال صحة المبيع فليس له مدرك
صحيح كما عرفت حتى فيما كان للمبيع حالة سابقة فانا ذكرنا فى بحث الاصول
أنه لا دليل على اعتبار الاستصحاب من ناحية بناء العقلاء كما هو واضح .
و قد عرفت أيضا أنه لا يفرق فى ذلك فى الاوصاف التى لها دخل فى

معظم مالية المبيع وما لا يكون كك، فان في جميع ذلك لا بد من رفع الغرر في صحة البيع والّا يحكم بالبطلان فرفعه بأحد الامور الثلاثة المتقدمة فلا دليل على الفرق المذكور بوجه، وان التزم المصنف و على هذا فلا وجه للالتزام بلزوم الاشتراط أو لزوم الاختبار فقط كما ذهب اليه الحلّي (ره) .

و أما أوصاف الكمال ككون الفاكة أو الدبس حلوا شديدا وزائدا عن الحد الاوسط أو واجدا لاصل الحلو المتوسط فان الحلاوة من الاوصاف الكمالية فان كان المتاع مما يمكن توصيفه بالوصف الكمالي و بيانه على نحو يرتفع به الغرر فيجوز بيعه بالاختبار من المشتري وبالتوصيف من البائع فيكون اخباره اشتراطا مع الوثوق باختباره وبالا اشتراط أيضا بان يشترط المشتري كونه واجدا لوصف الكمال، وأما الاعتماد على أصالة الصحة ، و السلامة المتقدمة فلايجرى هنا فان الأوصاف ليس من الاوصاف للصحة حتى ينصرف الاطلاق الى الصحيح وأن كون المبيع صحيحا أخذ شرطاً في ضمن العقد كما لا يخفى .

وأما فيما لا يمكن التوصيف والاخبار كما اذا كان الوصف على نحو يدرك ولا يوصف كوصف الملاحة ونحوها ففي ذلك لا بد في رفع الغرر، اما من الاشتراط أو الاختبار والّا فيكون باطلا للغرر المنفى، فان المفروض ان الأوصاف المذكورة لها دخل في المالية فاذا لم يشترط البيع على نحو يكون رافعا للغرر فيكون البيع باطلا لذلك .

و أما فيما يفسده الاختبار فبالنسبة الى أوصاف الصحة فيأتى فيه جميع ما ذكرناه فيما يفسده الاختبار الّا بالاختبار لأن المفروض أنه يفسد فيبيع اما مع الاشتراط أو مع الاعتماد على أصالة الصحة على النحو المتقدم أو يخبر البائع عن الاوصاف فيكون هذا أيضا رافعا للغرر مع الوثوق بكلامه ،

فيكون هذا أيضا د اخلا فى الاشتراط فانه نحو منه .

وأما الاوصاف الكمالية فبالنسبة الى الاوصاف التى يمكن الاطلاع عليها فيجوز المعاملة ح بالاشتراط وبتوصيف البايح فيرتفع الغرر بهما فيكون د اخلا فيما يشتري اعتمادا على وصف البايح أو يشترط كون المبيع واجدا للاوصاف الكمالية ومع ذلك يرتفع بها الغرر .

وأما الاوصاف الكمالية التى لا يمكن الاطلاع اليها اصلا الا بالاختبار ككون البطيخ حلوا وكون الرقى أحمر من الاوصاف الكمالية التى لا يعلم الا بالاختبار ، فالظاهر انها غير دخيلة فى المالية أصلا فلا يلزم عدم اشتراط كون المبيع واجدا لها غرر أصلا ، فان المفروض ان المورد فما يفسد ما لا اختبار وأن التوصيف لا يمكن أيضا وان أصالة السلامة غير جارية فيبيع المالك على هذا النحو اذ لا يفرق العرف فى أمثال ذلك بين ما يكون واجدا لها وبين ما يكون فاقدا لها لعدم طريقهم الى ذلك ، وان كانوا يفرقون بينهما بعد الاطلاع اليها وعلى هذا ان اشتراط المشتري كون المبيع واجدا لتلك الاوصاف فيها والا فليس له حق الرجوع أصلا فهذا هو الذى تعارف فى العرف التبرى من كون المبيع واجدا لها أو فاقدا لها فيقول أبيع المتاع الفلانى على ما هو عليه سواء كان واجدا للوصف الفلانى أو فاقدا له دون ما كان الوصف من الأوصاف الصحة لما عرفت أن التبرى من فقدان الوصف من أوصاف الصحة موجب للغرر .

الكلام فى حكم ظهور المبيع معيباً

وأما الكلام فى حكم تخلف الاوصاف المذكورة فذكر المصنف فى فرض

تختلف وصف الصحة أقساما ثلاثة :-

الاول : أن يكون لفساد المبيع في نفسه قيمة كالجوز والبطيخ و سائر أقسام الفواكه اذا لم يكن الفساد بمرتبة يوجب خروج المبيع عن حيز الانتفاع ولاكونه معنونا بغير عنوان المبيع فان لب الجوز وان كان فاسدا بصيrote أسود ولكن مع ذلك ينتفع به بأخذ دهنه وكك البطيخ و الرقى و سائر الفواكه اذا لم تصل من الفساد الى مرتبته تخرج عن الانتفاع ، بل فسد جزء منها و صار به دود ونحوه وأما الباقي فيصح الانتفاع به ، وقد مثل المصنف بذلك ببيض النعامة بدعوى أن لفاسده أيضا قيمة ، ولا تعهد بخصوصيات فوائده و هو اعرف بمقاله .

الثاني : أن يكون لفاسده أيضا قيمة ولكن كان خارجا عن نوع الصحيح بحيث يعدّ في نظر العرف شيئا آخر غيره وهذا كظهور اللوز والجوز قشرا فان للقشر قيمة ومالية في نظر العرف في الحريق ولكن من حيث انه حطب لا من حيث انه جوز .

الثالث : أن لا يكون للفاسد مالية وقيمة أصلا كالبطيخ الفاسد بحيث لا ينتفع به اصلا .

وبعبارة أخرى أن فاسد المبيع قد يكون فاسدا بحيث يكون خارجا عن المالية أصلا وأخرى يكون له مالية وقيمة وعلى الاول تارة يكون من جنس الصحيح وأخرى من غير جنسه ، فالأقسام ثلاثة .

أما القسم الاول : فتارة يكون ظهور العيب قبل الكسر والقص ، بان عرف أن البطيخ فيه دور وآخر بعد الكسر فعلى الاول يتخير المشتري بين الفسخ والامضاء بدون الأرش بأن يرضى بالعقد على أى نحو كان أو الامضاء مع الأرش كما هو واضح ، وأما بعد الكسر فليس له فسخ العقد الا مع

اشتراطه هكذا بان يقول للبائع حين البيع لو ظهر متاعك معيبا و لو بعد الكسر فلى أن أرجعه وأما مع الاعتماد على أصالة السلامة فلا يجوز لما لفسخ، بل يتخير بين الرضى بالعقد بدون الارش والرضاء به مع الارش .

وأما القسم الثانى : فالظاهر هو بطلان العقد لما عرفت مرارا أن تخلف الأوصاف التى من الصور النوعية فى نظر العرف يوجب البطلان فان ما هو موجود ليس بمبيع وما هو مبيع ليس بموجود ، فيكون البيع باطلا كما لا يخفى . والحاصل أنه اذا ظهر المبيع فاسدا وكان للفاسد أيضا قيمة ولكن يحسب فى نظر العرف غير الصحيح بحسب الصورة النوعية كما اذا اشترى وزنة تمر فظهر أنه فى حكم النوى لا يناسب إلا بالحرق فهذا لا اشكال فى فساد البيع لما عرفت أن المبيع غير موجود والموجود غير مبيع وهذا خارج عن الاقسام الذى ذكره المصنف و نتعرض لها .

وحاصل الأقسام أن ما ظهر المبيع فاسدا تارة يكون مع كونه فاسدا على قيمة الصحيح وأخرى أقل منه ، وثالثة يظهر أنه لا قيمة له أصلا وعلى كل تقدير فقد يكون ظهور الفساد قبل الكسر والقص وقد يكون بعده ، فالاقسام ستته .

أما اذا كان ظهور العيب قبل الكسر فما اذا كان الفاسد بحيث تكون قيمته مساويا لقيمة الصحيح فح ليس للمشتري أخذ الارش فان المفروض ان قيمتهما متساوية فالارش انما يكون اذا كانت قيمة المعيب أقل من الصحيح فان الارش عبارة عن تفاوت القيمة بين الصحيح والمعيب فاذا لم يكن تفاوت فى البين فأى معنى للأرش نعم له فسخ العقد . لخيار العيب أو امضائه كك وأما اذا كانت قيمة الفاسد أقل من قيمة الصحيح فيتخير المشتري بين الامور الثلاثة فسخ العقد أو الرضى به بدون الارش أو الرضا بمصع الارش

فان المعيب أقل قيمة من الصحيح فللأرش هنا مجال .
وأما اذا كان الفاسد بمرتبة لا قيمة له أصلا كما اذا اشترى بطيخا
فظهر فاسدا على نحو لم تكن له قيمة أصلا كان يعدّ من الزبالة ففي هنا
يحكم بالبطلان اذ المبيع من حيث عدم مالية في حكم المعدوم فليس هنا
أرش أيضا ، بل الحكم هو الانفساخ ليس الا بل الوجه هو البطلان لعدم
اعتبار العقلاء ذلك البيع بيعا أصلا حتى بناء على عدم اعتبار المالية في
المبيع كما بنينا عليه في أول البيع فان ما ليس بمال يعدّ في نظر العرف
نوعا آخر في قبال ما هو مال فاذا وقع البيع بالمال فظهر غير ما فقد تخلف
صورته النوعية فيكون فاسدا ، من هذه الجهة نظير ما اذا اشترى أحد عصفورا
فبان انه حشرة من الحشرات فان بيع الحشرات في نفسه وان كان جائزا
ولكن المبيع هنا ليس هو الحشرة ، بل هو العصفور فما هو مبيع ليس
بموجود وما هو موجود ليس بمبيع وكذلك الحال في المقام .
وأما اذا ظهر الفساد بعد الكسر فان كان الفاسد أيضا مالا و كانت
قيمه مساوية لقيمة الصحيح فليس للمشتري هنا شيء أصلا من انحاء الخيارات
أما الأرش فلما عرفت من عدم تفاوت المعيب مع الصحيح من حيث القيمة و
أما الرد والفسخ فهو وان كان جائزا قبل الكسر والتصرف ولكن يسقط
ذلك بعد الكسر للنص (١) الخاص الوارد في خيار العيب من أنه اذا
أحدث فيه حدثا أو لا مس فلا يجوز له الرد فيكون ذلك ساقطا للنص وان
كان هو جائزا في نفسه بحسب القاعدة .

ولا يفرق في ذلك بين أن يكون للمكسور قيمة أولا ولا بين أن تكون قيمة

(١) وسائل ج ١٢ باب سقوط خيار المشتري بتصرفه ح ١ و ٣ ص ٣٥١

الفاسد بعد الكسر أقل من الصحيح أولا فانه على كل تقدير ليس له حق الرجوع بوجه فانك عرفت أن قيمة الصحيح و المعيب متساويتان و انما سقط الفاسد عن القيمة أو نزلت قيمته بكسر المشتري .

و أما اذا كانت قيمة الفاسد أقل من قيمة الصحيح فح فلا يجوز للمشتري الفسخ لما عرفت من سقوطه بالكسر للنص فح يتخير المشتري بين الرضى بالعقد بدون الأرش أو الرضا به مع أخذ الأرش و المراد من الأرش هنا هو تفاوت ما بين الصحيح و الفاسد قبل الكسر لا بعده اذ قد لا يكون للفاسد قيمة بعد الكسر أصلا كما عرفت و لكن ذلك مستند الى فعل المشتري و احداثه فيه حدثا فيسقط للنص .

و أما اذا لم يكن له قيمة أصلا فحكمه حكم قبل الكسر اعنى انفساخ العقد اذ لا مالية للمبيع أصلا و العقلاء لا يعتبرون مثل ذلك البيع بيعا و انما هو فى صورة البيع و الا مركك حتى مع القول بعدم اعتبار المالية فى المبيع كما عرفت فان البطيخ اذا ظهر معيبا بحيث لا يعدّ من المأكول فيكون نوعا آخر فى مقابل المأكول فهما فى نظر العرف مختلفان بحسب الصورة النوعية كما لا يخفى فيكون البيع باطلا من الاول سواء كان ظهور العيب قبل الكسر أو بعده ، فيكشف عند ظهور العيب أنه باطل من الاول كما صرح به الشيخ و الحلّى و العلامة فى التذكرة مستدلين بوقوعه على ما لا قيمة له كالحشرات وهو صريح جملة ممن تأخر عنهم أو ظاهر آخرين .

و لكن الظاهر المحكى عن الشهيد فى الدروس انفساخ البيع من حين تبين الفساد لا من أصله و جعل الثانى احتمالا و نسبه الى ظاهر الجماعة وقد أشكل عليه المصنف بما لا يخلو عن المتانة و حاصله أنه لم يعلم لذلك وجه ، ولذا نسب الشهيد الثانى فى الروضة خلافه الى الوضح والوجه فى

بطلانه أن الفاسد ان لم يكن من الاموال فيفسد البيع من أصله لأن كون المبيع متمولا شرط واقعى لا علمى ، وان كان من الاموال فان لم يكن تفاوت بين الصحة و المعيب فليس للمشتري خيار فكك بعد التصرف وان كان له خيار عيب قبل التصرف كما تقدم ، وان كان بينهما تفاوت فيؤخذ التفاوت بعد التصرف لا جميع الثمن وقبل التصرف يتخير بين الامور الثلاثة ، كما تقدم .

ثم وجه كلامه بانه الا ان يقال انه مال واقعى الى حين تبين الفساد فانما سقط عن المالية لا مر سابق على العقد وهو فساد واقعا كان فى ضمان البايع فينفسخ البيع ، بل يمكن ان يقال بعدم الانفساخ و حيث ان خروجه عن المالية لا مر سابق و سبب سابق كان فى ملك البايع فكان الضمان على البايع .

و الحاصل أن البيع منفسخ فى زمان ظهور العيب والرجوع الى البايع من جهة كون حدوث العيب فى ملكه كما لا يخفى .

ثم اشكل عليه المصنف بكونه على خلاف القواعد على ما سيأتى فى الخيارات ، وانما تعرضه المصنف هنا لاجل خصوصية فى المقام .

و حاصل ما أورده المصنف عليه أنه ان كان العلم بالعيب موضوعا للخروج عن المالية فيكون حدوث العيب فى ملك المشتري فلاوجه للرجوع الى البايع وان كان طريقا الى ذلك فيكون كاشفا عن البطلان من الاول فانه اذا انكشف الفساد حكم بعدم المالية الواقعية من الاول فلاوجه للحكم بالانفساخ حين ظهور العيب على أنه لو سلمنا أن العلم بالعيب مخرج له عن المالية لا كاشف فهو مثال ان زيد يعنى بعد مدة وكالعبد المريض يموت بعد مدة فانه فى مثل ذلك فيرجع الى البايع لا فى جميع المبيع ، بل

بالتفاوت بين الصحيح والمعيب قبل التلف والخروج عن المالية ، لأن المعيب أيضا له مالية وله قيمة كما لا يخفى على أن فوات المالية يعدّ تلفا لا عيبا كما هو واضح .

و بالجملة لا نعرف وجهها لتصحيح كلام الشهيد فانه ان كان الفاسد له قيمة فحكمه ما ذكرناه و ان لم تكن له قيمة فحكمه الانفساخ من الاول لعدم كونه مالا من الاول على أن ما وقع عليه البيع غير الموجود و ما هو موجود غير ما وقع عليه العقد كما تقدم .

الكلام فى ثمرة الخلاف

و أما ثمرة الخلاف بين ما كان الانفساخ من الاول كما ذهب اليه الاكثر على ما عرفت ، وبين ما كان من حين ظهور العيب فى المبيع فهى تظهر فى ترتب آثار ملكية المشتري الثمن الى حين تبين الفساد فلو اشترى البايع دارا بالثمن المذكور فريح فى ذلك الفا فانه للمشتري على المشهور لحصول الانفساخ من الاول وعدم خروج الثمن من ملك المشتري أصلا فيكون اشتراؤه الدار فضوليا .

و للبايع على قول الشهيد كما هو واضح .

و عن الدروس واللمعة أن الثمرة تظهر فى مؤنة نقله عن الموضع الذى اشتراه فيه الى موضع اختبار فقد ذكر فى ذلك أقوال ثلاثة :-

الاول : ما ذكره الشهيد الاول من أن مؤنة النقل على تقدير انفساخ العقد من الاول انما هى على البايع ، وعلى المشتري لو قلنا بالانفساخ حين ظهور الفساد فى المبيع لوقوعه فى ملكه ، وقد نقل المصنف هذا الوجه و ارتضاه .

الثاني : ما ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد وتبعاً لشهيد الثاني من كونها على المشتري مطلقاً وليس له أن يرجع إلى البائع، والوجه فيه هو أن المشتري نقله بغير أمر البائع .

الثالث : ما ذكره المصنف عن بعض الاساطين — كاشف الغطاء — و هو كونها على البائع مطلقاً فإنه قدره نفى البعد عن ذلك، والظاهر : أن شيئاً من الوجوه الثلاثة لا يمكن المساعدة عليه .

أما الوجه الاول : فلا دليل عليه من النص والاجماع والعقل ، لأن مجرد ظهور العيب في ملك المشتري لا يستلزم كون غرامة النقل عليه كما ان عدم ظهوره في ملك الغير لا ينفي الغرامة عنه ، بل لا بد في ذلك من وجود السبب للضمان ، وكذا لا وجه للوجه الثاني والثالث على وجه الاطلاق ، كما سيظهر وجهه .

والتحقيق أن يقال : قد تقدم في بيع الفضولي أنه اذا استند الوقوع على الضرر إلى غيره بالاغترار كان ضمانه على الغار لقاعدة الغرور الثابتة بالنقل والاعتبار والآ فلا ، وعليه فان كانت الغرامة الحاصلة من نقل المبيع إلى مكان الاختبار مستندة إلى البائع ، وكونه غاراً للمشتري في ذلك لعلمه بالعيب وجهل المشتري به فمؤنة النقل على البائع .

وأن لم يكن اغترار في المقام لعلمهما بالحال أو جهلهما بهما فالغرامة على المشتري ، لأنك قد عرفت في المبحث المذكور أن الغرور انما يتقوم بأمرين أحدهما علم الغار بالعيب ، وثانيهما جهل المغرور به ، ومع انتفاء أحدهما ينتفى الغرور ، وعلى هذا فلا وجه لما ذهب إليه جامع المقاصد و ما قرّبه بعض الاساطين على الاطلاق ، بل لا بد من التفصيل في المسألة بلحاظ الغرور وعدمه ، هذا كله في مؤنة نقل المبيع من مكان البيع إلى مكان الاختبار .

و أما مؤنة النقل من مكان الاختبار الى مكان البيع أو المكان الاخر مع مطالبة البايع أو كونه فى مكان يجب تفريغه كالمسجد والمشهد أو فى مكان مخصوب فذكر المصنف أنه على البايع على تقديرين لأنه بعد الفسخ ملكه ، وأما لو لم يكن قابلا فلا يبعد مؤاخذه المشتري به .

وفيه أن هذا أيضا لا يتم لعدم الدليل عليه فان مجرد كون المبيع ملكا للبائع بعد الانفساخ لا يوجب كون مؤنة النقل اليه ، بل التحقيق ان يقال : اذا كان المعيب الذى خرج عن العالمة ملكا للبائع كحبة من الحنطة مثلا ، أو موردا للحق وان خرج عن الملكية أيضا كما اذا صار الحيوان ميتة أو ظهر البطيخ فاسدا بحيث لا يعتبر العقلاء فى مثله الملكية أيضا فطلب المالك ملكه أو متعلق حقه فان كانت المعاملة خالية عن غرور البائع المشتري ولم يستند ذلك الى تسبب البائع لجهله بالحال فمؤنة النقل على المشتري فانه وضع يده على ملك غيره أو على مورد حقه فيجب عليه أن يرد مالى صاحبه فان مقتضى دليل اليد الثابت بالنص والاجماع والسيرة كما يشمل الاموال وكك يشمل الاملاك والحقوق أيضا .

أقول : لا دليل على حرمة التصرف فى ملك الغير ما لم يكن مالا وما لم يزاحم حق المالك ودليل اليد ناظر الى غير ما نحن فيه على انه ضعيف السند والسيرة مشكوكة الشمول له وان استند ذلك الى تغيير البائع المشتري فتكون مؤنة النقل على البائع .

وعلى الجملة أن مجرد كون المعيب ملكا للبائع لا يدل على كون الغرامة ومؤنة النقل من مكان الاختبار الى مكان البيع الى البائع ، بل بعد ما وضع المشتري يده على ملكه بغير اغترار يجب عليه رده الى صاحبه مع المطالبة . وأما اذا لم يطالب البائع ملكه أو متعلق حقه ولكن كان ذلك فى مورد

يجب تفريغه منه كما اذ كان فى مسجد أو فى مشهد أو كان ذلك فى ملك الغير فطلب تفريغ ملكه فالظاهر فى هذا الغرض كون مؤنة الافراغ على المشتري حتى مع الاغترار فى المعاملة من البايع فان قاعد قال الغرور انما توجب كون غرامة المغرور على الغار فيما يكون التضرب فى لوازم المبادلة و التمليك و التملك ومن الواضح أن النقل من مكان البيع الى مكان الاختبار وبالعكس من لوازم التمليك و التملك فتجرى فيها قاعدة الغرور ، وأما فى ذلك فلا ومن البديهي أن وضع المتاع فى المسجد ، أو المشهد أو فى ملك غيره ليس من لوازم التملك الذى وقع فيه الغرور و هذا واضح جدا .

ثم ان المحكى فى الدروس عن الشيخ (ره) وأتباعه أنه لو تبرأ البايع من العيب فيما لا قيمة لمكسوره الى ح .

وفيه قد أشرنا اليه فيما تقدم وقلنا بانه اما غير محتاج اليما وغير معقول بيان ذلك أن البرائة من العيوب ان كان من جهة الاطمينان بصحة المبيع واحراز كونه سالما عن العيوب اما باخبار البايع أو اعتماد اعلی صالقا لسلامة بناء على كونها محرزة لصحته فليس هذا فى نفسه شرطا آخر غير اشتراط الصحة ، بل مرجعه الى ذلك فليس لذلك وجه حتى يذكرها مقابلا لاشتراط الصحة ، على أنك عرفت أنه لا دليل على كون أصالة السلامة محرزة للواقع حتى فيما كان للمبيع حالة سابقة وان كان المراد من اشتراط البرائة من العيوب هو التبرى عن عيوب المبيع بأى نحو كان من غير احراز صحته بطريق ولا اشتراط صحته فى المبيع ولو بأصالة السلامة فيكون ذلك تأكيدا للغرر فيكون البيع غريبا ، على أنه لا نحتمل أن يقول أحد بأن البيع اذا لم يكون مشروطا بالبرائة من العيوب يكون فاسدا وأما اذا كان مشروطا بها يكون

صحيحاً مع أنه يؤكد الغرر ويقرره كما عرفت وعلى كل حال لا نعقل معنى صحيحاً لهذا الاشتراط .

وقد يوجّه بأن المراد من اشتراط البرائة اشتراط المشتري براءة المبيع من العيوب وكونه صحيحاً وفيه أولاً أنه خلاف الظاهر من ذلك و ثانياً ما ذكره المصنف من أن الكلام فى براءة البائع من العيوب دون المشتري فلا يمكن حمله على هذا الوجه .

نعم لو دار الامر بين حمله على الغلط وبين توجيهه بذلك فلا بأس به صونا لكلام الاعاظم عن الغلطية .

الكلام فى جواز بيع المسك فى فارة

قوله : مسألة : المشهور من غير خلاف يذكر جواز بيع المسك فى فارة .
أقول : هذا لا شبهة فيه مع الاشتراط أو الاعتماد على أصالة السلامة أو بالاختبار مع الامكان وذكر المصنف (ره) فلاحوط ما ذكره من فتقه با دخل خيط فيها بابة ثم اخراجه وشمه ثم لو شمه ولم يرض به فهل يضمن هذا النقص الداخل عليه من جهة الفتق فهو مبنى على ضمان النقص فى المقبوض بالسوم من انه هل ضمان المأخوذ بالسوم مع التلف على المشتري أو على البائع وعلى كل تقدير فهل الحكم أعم من تلف الموصوف والوصف أو هو مختص بتلف الموصوف فقط فعلى القول بضمان المشتري للموصوف والاصناف معاً ففي المقام أيضاً يضمن لا تلافه وصفاً من اوصاف المسك وجعله ناقصاً بحيث اخذ عنه وصف التمامية ثم ذكر أن الاولى أن يباشر البائع بذلك و يشمه المشتري .

أقول : لوجه لقياس المقام بالمقبوض بالسوم لوجهين : الاول : أن النزاع في ضمان المشتري بالمقبوض بالسوم هو فرض التلف ، ففي المقام هو الاتلاف سواء قلنا بالضمان هناك أم لا ، فلا بد من القول بالضمان هنا فان من أتلف مال الغير فهو له ضامن فبناء على الضمان بالنقص في مال الغير فيكون ضامنا هنا أيضا كما هو الحق و المحقق في محله .

الثاني : أن الاتلاف هنا مستند الى البائع دون المشتري فلا وجه للضمان على المشتري كما هو واضح .

وقد يتوهم بطلان بيع المسك بدون الاختبار لوجهين : —

الاول : النجاسة فانه من الدم فهو نجس فيبطل بيعه لذلك .

الثاني : للجهالة والغرر اما الاول فيرد عليه اولا أن كون المسك من الدم غير معلوم فانه لا طريق لنا اليه و ثانيا على فرض كونه من الدم فهو ظاهر لقيام الاجماع ، بل السيرة على ذلك فاذا كان استمالة المسك في جميع الازمنة متعارفا من غير تكير من أحد بأنه نجس وثالثا لا دليل على كون النجاسة مانعا عن البيع تكليفا ووضعا كما تقدم في المكاسب المحرمة و قد اعترف بذلك المصنف في بيع الميتة وأما الوجه الثاني فمضافا الى أن عمدة الدليل على ذلك هو الاجماع لكون دليل نفى الغرر مخدوشا سند او دالة وأن الاجماع هنا ليس بتمام لقيال الشهره بل الاجماع على جواز بيع المسك في فارة على أن مانعية الجهالة انما هي للغرر فهو منفي اذا بيع مع الاشتراط أو معتمدا على أصالة السلامة بالمعنى الذي تقدم .

ثم ذكر العلامة في التذكرة عدم جواز بيع اللؤلؤ في الصدف و بيع البيض في بطن الدجاج .

أقول : أما بيع اللؤلؤ في الصدف فلا شبهة في بطلانه لكونه غريبا فان

بعض افراد اللؤلؤ يسوى بدرهم وبعضه الاخر يسوى بألف درهم كأختلاف
أفراد الضيروزج بذلك فانه قد يكون اللؤلؤ صافيا فيسوى بألف دينار و قد
يكون كدرا فلايسوى الا بدينار مع اتحادهما فى الكبر والصغر .
وأما البيض فان كان من دجاج يعلم أنه بأى نحو يبيض من الصغر و
الكبر بحيث جرى عادته أنه يبيض على نحوه يسوى بيضه بعشر أفلس فهذا
لا اشكال فى صحة بيعه لعدم الغرر فيه و ان لم يعلم بذلك وتجرى العادة
بأنه بأى كيفية يبيض فبيعه غررى باطل فأن بعض افراد البيوض يسوى
بعشرة افلس وبعضه باثنى عشر افلس وبعضه بثمانية افلس ، فلا يعلم أن
ما فى بطنه من أى قسم من هذه الاقسام .

الكلام فى عدم جواز بيع المجهول مع الضميمة وعدمه

قوله :مسألة :لا فرق فى عدم جواز بيع المجهول بين ضم معلوم اليه و
عدمه .

أقول :بعد ما فرغنا من عدم جواز بيع المجهول فهل يجوز بيعه بضم معلوم
اليه أم لا فمقتضى القاعدة المقررة على عدم جواز بيع المجهول هو عدم
الجواز مع ضم معلوم اليه أيضا لان ضم المعلوم اليه لا يخرج عن الجهالة
بل يكون الثمن الواقع فى مقابل المعلوم أيضا مجهولا فيبطل البيع لذلك
وكك المبيع فان المجموع من حيث المجموع مجهول اذ ليس المراد من ذلك
كون كل جزء جزء من المبيع مجهولا فهذا لا شبهة فيه وعلى هذا فلايجوز
بيع السمك فى الاجام وأن ضم اليه السمك المعلوم أو القصب ولا يجوز
أيضا بيع اللبن فى الضرع وان ضم اليه المعلوم فان المعلوم فى ذلك كله

يصير مجهولا بالضميمة وهذا على المشهور بين المتأخين ولكن ذهب المشهور من القدماء الى جواز بيع المجهول مع ضمه بالمعلوم عن الخلاف والغنية للاجماع على ذلك واختاره المحقق الاردبيلي من المتأخرين و صاحب الكفاية والمحدث العاملي والمحدث الكاشاني و استدل عليه بروايات (١) منها مرسله البنظي عن أبي عبد الله (ع) قال اذا كانت أجمة ليس فيها قصب أخرج شيئا من سمك فباع وما في الأجمة .

ومنها رواية (٢) ابن عمار عن أبي عبد الله (ع) لا باس بأن يشتري الاجام اذا كان فيها قصب، والمراد شراء ما في الاجام ولو بقرينة الرواية السابقة ومنها (٣) رواية أبي بصير فان فيها تصيد كفا من سمك تقول اشتري منك هذا السمك وما في الأجمة .

ومنها موثقة (٤) سماعة قال سألته عن اللبن يشتري وهو في الضرع قال لا الا أن يحلب لك منه اسكرجة فيقول اشترمني هذا اللبن الذي في الاسكرجة وما في ضرعها بثمن مسمى ، فان لم يكن في الضرع شيء كان ما في الاسكرجة الى غير ذلك من الروايات

ومنها (٥) ما عن ابراهيم الكرخي قال قلت لابي عبد الله (ع) ما تقول في رجل اشترى من رجل اصواف مائة نعجة وما في بطونها من حملة كذا

(١) وسائل : ج ١٢ ص ٢٦٣ حد ٢

(٢) وسائل : ج ١٢ ص ٢٦٤ حد ٥

(٣) وسائل : ج ١٢ ص ٢٦٤ حد ٦

(٤) وسائل : ج ١٢ ص ٢٥٩ باب ٨ حد ٢

(٥) وسائل : ج ١٢ ص ٢٦١

وكذا درهما قال لا بأس ان لم يكن فى بطونها حمل كان رأس ماله فى الصوف، ومنها (١) ما دل على جواز بيع ما تقبل من خراج الرجال وجزية رؤوسهم وخراج النخل وغيره اذا كان شىء واحد منها معلوما وبالجملة فالروايات الواردة فى المقام على ثلاث طوائف منها ثقات وحسان ومنها ضعاف .

الاولى : ما دل على جواز بيع السمك مع الآجام والثانية ما دل على جواز بيع الحمل بضميمة الصوف والثالثة ما دل على جواز بيع الجزية وشرائها ونقلها من المتقبل بضميمة الجزء المعلوم منها .
وقد اشكل المصنف على الروايات وحصله يرجع الى وجوه، الاول أنه على تقدير العمل بالروايات فلا بد من الاقتصار بمواردها فلا يجوز التعدى عنها لانها روايات قد وردت على خلاف القاعدة فيقتصر على موارد المعلومة فلا يمكن أخذ ما يستفاد منها قاعدة كلية لتكون سارية فى جميع الموارد حتى يكون تخصيصا للقاعدة المتقدمة من عدم جواز بيع المجهول فى جميع الموارد فى خصوص موارد الروايات .

الثانى : أن الروايات غير معمول بها حتى فى موارد فان الكف من السمك لا يجوز بيعه لكونه من الموزون ولذا جعلوه من الربويات، وكك أن مورد رواية الكرخى جواز بيع الحمل فى البطون مع ضميمة الاصواف ، ومن الواضح أن الأصواف فى نفسها مجهولة المقدار وكك أن ما فى الاسكرجة من الحليب أيضا مجهول المقدار فلم يعمل أحد بهذا والقائلون بالجواز يقولون فى ضم المعلوم الى المجهول ولذا منع المشهور عن بيع اصواف

الحيوان في ظهورها والقائلون بالجواز استدلوا برواية الكرخي .

الثالث: أن مورد بعض الروايات غير ما هو محل الكلام فإن محل كلامنا هو بيع مجهول الاوصاف مع ضمنية المعلوم اليه ومورد رواية سماعة هو كون المبيع مجهول الحصول فإنه لا يعلم وجود اللبن في الضرع وعدم وجوده حتى يضم عند البيع بما في الاسكرجة .

و لكن الظاهر أن شيئاً من الوجوه لا يكون وجبها لطربا لعمل بالروايات أما الوجه الاول فلأن الظاهر من الروايات هو التعليل الشامل للمورد و غيره فلاوجه للمناقشة بعدم التعدى من مورد الرواية الى غير موردها فان قوله (ع) فلو لم يكن في البطون حمل لكان الثمن في مقابل الاوصاف و كك قوله فان لم يكن في الضرع لبن لكان الثمن في مقابل ما في الاسكرجة يفيد التعليل يعنى أن المناط في صحة البيع أن لا يذهب الثمن هذا بل لا بد وأن يقع في مقابله شيء وهذا يعم الى جميع موارد بيع المجهول مع ضمنية المعلوم، وقد تقدم نظير ذلك في بيع عبد الآبق و قلنا بجواز التعليل من مورد الروايات لمكان هذه العلة التي ذكرت في تلك الروايات الواردة في بيع العبد مع الضمنية أيضا كما تقدم .

و أما الاشكال الثاني أعنى عدم كون بعض هذه الروايات غير معمول بها ففيه أن جهة السؤال فيها انما هو خصوص جهة بيع المجهول مع ضمنية المعلوم و أما كون الضمنية معلومة أو غير معلومة من المكيل والموزون أم لا فخارجة عن جهة السؤال فلعل السائل كان عالما بها و الحاصل لا يجوز دخل ما ليس مورد السؤال في الرواية بما هو مورد السؤال و رفع اليد لاجل ذلك عن الروايات، على أنه يحمل أن يكون ما في الاسكرجة معلوما لاحتمال كونها من المكيل و كذلك لا نقبل كون السمك من الموزون

دائما ، بل كثيرا يباع بالعدد كما تعارف ذلك فى اطراف الشط كثيرا
نعم ربما يباع بالوزن ولكن أن الاصواف لعلها كانت معلومة بالمشاهدة بان
كان أو ان جزئها و بيعت مع المشاهدة أو كانت مجزأة أصلا وبالجملة لا وجه
لهذه المناقشة أيضا .

و أما الاشكال الثالث أعنى كون المبيع مجهول الحصول لا مجهول الوصف
ففى هنا أيضا أن جهة السؤال فرض كون المبيع موجودا و ليس جهة
السؤال فرض كون المبيع مجهول الحصول على ان كون اللبن فى الضرع
ليس من مجهول الحصول بل كثيرا يطمئن الانسان ، بل قد يكون اللبن
موجودا فى الضرع كما هو واضح فالحق أنه لا مانع من العمل بالروايات و
جواز التعدى عنها فان فيها صحاح و موثقات .

الكلام فى بيان اقسام التابع

قوله : بقى الكلام فى توضيح التفصيل المتقدم .

أقول : بعد البناء من المصنف على عدم جواز بيع المجهول مع الضميمة
تكلم فى معنى التابع فان العلامة فصل فى بيع المجهول بين ما كان الانضمام
مستقلا فحكم بعدم الجواز وبين ما كان تابعا فحكم بالجواز .

و توضيح المقام أن التابع قد يكون داخلا فى المبيع ويكون جزء منه و
هذا كآس الجدران و الحيطان وأخشاب القباب و حديدتها فانها تابعة
لبيع الدار و جزء منها و هذا لا شبهة فى جوازه أى يجوز بيع الدار مع كون
هذه الامور من التوابع مجهولة فان الغرض من كون المبيع معلوما كونه
معلوما عند العرف بحيث يقال ان هذا المبيع معلوم وان كان بعض اجزائها .

مجهولة بل لا يوجد مبيع في العالم يكون معلوما من جميع الجهات للمتبايعين فانه لا يعرف حقائق الأشياء وخصوصياتها من جميع الجهات الا علام الغيوب ومن ارتضاه لغيبه فان بيع الحصر مثلا مع كونه معلوما بالمشاهدة والزرع لا يعلم أنه بأى مقدار من الخيوط اشتملت وهكذا وهكذا .

وهذا القسم من التبع خارج عن محل الكلام لعدم كونه تبعا بل من الأجزاء وكلامنا في التبع الذى يكون خارجا عن المبيع واطلاق التبع عليه مسامحة واضحة ومن هنا ظهر ما فى كلام العلامة فى التذكرة من اطلاق التابع على أس الحيطان .

الثانى : أن يكون التابع أمرا مستقلا وراء المبيع وهذا لا يدخل فى المبيع الا بالاشتراط أو كونه جزء من المبيع من الاول بحيث يقع البيع عليهما معا والا فيكون خارجا عنه من غير أن يرتبط به أصلا .

نعم قد يكون داخلا فى المبيع بحسب الارتكاز من غير أن يكون أمرا آخر مستقلا بل يكون مغفولا عنه فى نظر المتبايعين كما اذا باع دجاجة فباض بعد البيع فانه يكون للمشتري بحسب الارتكاز أو اشترى اجمة فظهر فيها سمك أو سمكين أو اشترى حيوانا فظهر كونه حاملا الى غير ذلك من الامثلة فان الارتكاز فى جميع ذلك موجود على كون الامر الخارج داخلا فى المبيع ومن هذا القبيل الجل للفرس ولكنه داخل فى صورة الاشتراط أيضا و على الجملة لا يدخل الامر الخارجى المستقل فى المبيع الا بالاشتراط أو بوقوع البيع عليه من الاول بحيث يكون المبيع أمرا مركبا .

وعليه فلا وجه للتفصيل بين التابع العرفى وغير العرفى بان يقال أن التابع قد يكون أمرا عرفيا فيكون داخلا فى المبيع فلا تضر الجهالة فيه وقد يكون أمرا غير عرفي فلا يدخل فى المبيع فانه لا وجه لهذا التفصيل بعد

التفصيل المتقدم من ان انضمام المعلوم بالمجهول أن كان من قبيل كون المجهول تابعا فيصح والّا فلا يصح فانه لا معنى لدخول شىء خارجى عن المبيع المجزى عنه بنظر العرف وكونه من التوابع العرفية بعد ما عرفت أنه لا بدّ من دخول الامر الخارجى اما من الاشتراط أو وقوع البيع عليهما الاول نعم يمكن أن يقال أن التابع قد يكون فى الأمور العرفية أى فيما يعدّ فى نظر العرف من شؤونات المتبوع كما هو واضح ، ولكنه لا يصلح تفصيلا فى المسألة .

ومن هنا ظهر أنه لا وجه لما ذهب اليه شيخنا الاستاد والتظهره من الشهيد و المحقق الثانى وقواه من ان المراد من التابع هو ما يعد فى العرف تابعا كمفتاح الدار وحمل نعجة والبيض الذى فى جوف الدجاجة و اللبن فى الضرع الدابة ونحو ذلك وأيضا ظهر مما ذكرنا من عدم دخول الامر الخارجى فى المبيع الاّ بالاشتراط أو جعله جزء من المبيع من الاول . على أنه لا وجه لما استظهره من المحقق القمى وصاحب الجواهر أن المراد من التابع هو التبعية فى الجعل والتبانى بمعنى أن المبيع ولو كان فى الواقع هو المجهول ولكن للتخلّص عن الغرر يجعل تبعا للمعلوم كما فى مورد التخلص عن الربا فى البيع الخيارى فى كثير من المعاملات . و ذلك لانه ليس الا كون الامر الخارجى داخل فى المبيع بايقاع البيع عليه وعلى شىء آخر فلا يكون أيضا تفصيلا آخر فى المسألة .

نعم قد يكون المعلوم متقدما فى الذكر والمجهول متأخرا كقول البائع بعثك هذا الكيلو من الشكر مع هذا القند الموجود فى الكس وقد يكون بالعكس أى يكون المعلوم متأخرا والمجهول متقدما ولكن هذا المقدار لا يكون وجهها فى التفصيل كما هو واضح .

وأما ما ذكره العلامة في التذكرة من أن التابع ما أخذ شرطاً في المبيع في مقابل ما جعل جزء منه فقد اختاره أيضاً شيخنا الأستاذ بدعوى أن المجهول لو كان تابعاً للمبيع أو جعل شرطاً لا تضر جهالته لأن ما وقع في عقد المعاوضة مبيعاً ليس مجهولاً وما هو مجهول لم يقع عليه العقد ولا يرد على هذا الوجه أن المبيع يكون ح مجهولاً لعدم كون التابع معلوماً فلا يعلم أن ما يقع من الثمن في مقابل المعلوم هو أي مقدار ووجه عدم الوجود أن الشرط لا تقابل بشيء من الثمن وإنما هو في مقابل المبيع فقط وفائدة الشرط إنما هي تسلط المشروط له على الفسخ وهذا بخلاف ما كان المجهول هو جزء المبيع فإن الجهالة تسرى إلى الجزء الآخر أيضاً فيكون مجموع المبيع مجهولاً .

الكلام في معنى التابع

وحاصل الكلام من الأول أنه وقع الكلام في جواز بيع المجهول مع ضمنية المعلوم إليه وعدمه وفصل العلامة بين ما كان المجهول تابعاً في جواربيعه وبين ما إذا كان جزءاً مستقلاً من المبيع فلا يجوز ولهذا وقع الكلام في معنى التابع .

وقد يراد منه ما يكون جزءاً من المبيع حقيقة ولكن يكون مغفولاً عنه غير دخيل في مالية المبيع أصلاً سواء كان ذلك الجزء بنفسه له مالية أو لم يكن ومن القسم الجيد أو من القسم الردي وهذا كأساس الدار فإنه دخيل في مالية المبيع فإن الدار بدون الأساس لا قوام لها بل قد يصرف المال في نفس الأساس ما يحاذي ما يصرف في نفس الدار ولكنه مغفول عنه في

بيع الدار وغير ملحوظ فيه أصلا و من هذا القبيل قطن الجبة المرسومة فى السابق حيث يضعونه فى الجبة للحرارة وحفظ البرودة فان هذا القطن لم يلحظ فى بيع الجبة انه أى مقدار فالجهالة بمقداره لا تضرّ بالمبيع فان ما هو مورد للغرض منه هو وجود نفس القطن فيها بل ربما لا يكون الغرض متعلقا بوجود القطن ، بل يكون الغرض قائما بوجود شىء فيه ليحفظ الانسان بضامته عن البرودة وان كان من غير القطن و أما أنه أى مقدار فليس مورد للغرض ، بل أنه أى شىء أيضا قد لا يكون مورد للغرض كما هو واضح ، و من هذا القبيل القطن الموضوع فى صدر الجبة أو الثوب الآخر ليسمنعه الارخاء فانه قد يكون من الكرياس وقد يكون من غيره ، وقد يكون زائدا وقد يكون ناقصا فشئ منها لا يكون محطلا للغرض و ان كان مقوما للمالية .

وعلى هذا لا تكون جهالتها موجبة لبطلان البيع فانها لا تكون فى مقابل الثمن من شىء أصلا فكما لا تضرّ جهالته بالمبيع ولا تمنع عن صحته و كك هو خارج عن ما نحن فيه من أى أقسام التابع فان المذكورات وامثالها من اجزاء المبيع لا من الامور الخارجة عنه حتى يقال انها داخلة بالتبع أم لا كما هو واضح .

الثانى من أقسام التابع التابع العرفى بأن لا يكون الشىء جزءا من المبيع بل من الامور الخارجية ولكن العرف يحكم بحسب ارتكازهم بكون ذلك الامر الخارجى من تبعات المبيع بحيث لا يحتاج دخولها فى المبيع الى الذكر أصلا ، ولا أن جهالتها توجب بطلان البيع فانها امور خارجة عن المبيع ، بل غير ملحوظ فى نفسها و مغفول عنها و انما الغرض تعلق بأصل المبيع و مثل هذه الامور مع كونها من الامور الخارجية لا تكون خارجة عن المبيع الا باشتراط عدمها والاّ فمجرد عدم التعرض لها يكفى فى دخولها فى

المبيع كما لا يخفى .

وهذه كدخول المسامير في الجدران في بيع الدار ويمكن أن يكون الكهرباء والماء في هذا الزمان من هذا القبيل بأن يكون مجرد المسكوت عنهما كافيا في دخولها في المبيع فالجهالة بأي شيء منها لا توجب بطلان المعاملة وغرريتها فانها مع كونها خارجة عن المبيع غير دخيلة في مالية المبيع ومع كونها دخيلة فيها غير ملحوظة بنفسها وانما دخولها بالارتكاز فيكون داخلا في التفصيل بين ما يكون التابع داخلا بالاشتراط أو بالجزئية الذي فصل به العلامة (ره) فلا معنى للتفصيل بين أن يكون التابع أمرا عرفيا أو غير عرفي فان العرف ليس له أن يحكم بكون الشيء داخلا في المبيع إلا بالارتكاز المتقدم وقد عرفت أنه من أقسام الشرط وفي الحقيقة أن هذا ليس تفصيلا في كون التابع المجهول موجبا للغرر وعدم تخصيصا لنهي النبي (ص) في بيع الغرر بل هو خارج عن الغرر تخصصا كما لا يخفى ، فافهم .

وقد عرفت مفصلا أن الشيء لا يدخل في المبيع إلا بالاشتراط ، أو بالجزئية ، فالعرف بما هو عرف ليس له أن يدخل شيئا في المبيع إلا بالارتكاز المذكور الذي عرفت أنه من جملة الشروط .

وأما التفصيل بين التابع وغير التابع والقول بأن المجهول ان كان تابعا للمبيع فيصح والآ فيبطل فان رجع الى الاشتراط فله معنى معقول ولكن ليس وجها آخر وتفصيلا وراء التفصيل بين الاشتراط والجزئية الذي ذكره العلامة وان اراد المفصل شيئا آخر فلا نعقل له معنى محصلا فانه لا يدخل شيء في المبيع إلا بأحد الوجهين من الاشتراط والجزئية والآ فيكون كوضع الحجر في جنب الانسان وأما ما ذكره المحقق القمي و

صاحب الجواهر من أن المجهول يكون تابعا فى مقام الجعل والتبانى فح لا يوجب غررية المعاملة وهذا بخلاف ما لو كان التبى فى عالم الجعل والتبانى وفى مقام الانشاء هو المعلوم وكان المبيع أى المتبوع هو المجهول فانه ح تكون المعاملة غررية وباطلة .

وفيه ان كان المراد من ذلك هو التقديم والتأخير فى الذكر فله وجه ولكنه لا يوجب مجرد التقديم والتأخير فى الذكر التفصيل بأن يكون أنه ان قال البايع بعتك هذه الدار المعلوم وما فى الكيس الذى هو مجهول يصح البيع ولو انعكس بطل .

وان كان المراد من ذلك هو الاشتراط والجزئية بان يكون المراد منه أنه لو كان المجهول داخلا فى المبيع بعنوان الاشتراط صح البيع وان كان بعنوان الجزئية بطل فله معنى معقول ولكنه ليس تفصيلا آخر فى المسألة وراء ما ذكره العلامة (ره) من التفصيل بين الجزئية والشرطية .

وان كان المراد من هذا التفصيل غير ما ذكرناه فلا نعقل له معنى صحيحا ليرجع الى محصل .

وأما ما ذكره المصنف من احتمال أن يكون مرادهم التابع بحسب القصد من المتبايعين وهو ما يكون المقصود من البيع غير المجهول .

فان كان المراد من القصد هو الغرض الشخصى بأن كان غرض المشتري هو الشيء المعلوم وان كان قيمة المجهول اضعاف قيمة المعلوم ، ولكن غرضه لم يتعلق الا بالمعلوم فمن الواضح أن الاغراض الشخصية لا توجب رفع الغرر عن المعاملة كما تقدم فى البحث عن بيع الغرر فان الغرر انما هو يتحقق فى المعاملات بحسب النوع وان كان البيع فى اعتقاد المشتري غير غررى مثلا لو اشترى صبرة مجهولة من الحنطة ولم يكن مورد غرضه لاحقة

واحدة فلا يوجب ذلك ارتفاع الغرر عن المعاملة بحسب الغرض النوعى و هكذا لو اشترى أجمة ولم يكن غرضه إلا القصب مع كونها مشتملة على الاسماك الكثيرة فانه لا شبهة فى كونه المعاملة غررية بحسب الغرض النوعى وان كان غرض المشتري حاصلا وهكذا وهكذا .

وعلى الجملة فالاغراض الشخصية غير دخيلة فى رفع الغرر وان كان أصل قوام الغرر وتحققه شخصا أى قائما باحتمال الخطر الذى هو أمر شخصى .

وان كان المراد من القصد والغرض هو الغرض النوعى وعليه فان كان المقصود الذى جعل تابعا من القلة بمكان لا يعتنيه العرف فى مقابل المقصود بحيث لا يكون دخيلا فى زيادة المالمية للمبيع أصلا فلا شبهة فى صحة البيع وهذا كما اذا اشترى آجاما وكان هو المقصود من البيع وكانت الاجمة مشتملة على السمكة أو سمكتين فان الجهل بهذا لا يضرب صحة البيع فلا يوجب كون المعاملة غررية فان العادة قاضية بأن الاجمة لا تخلو من سمك عادة ومن هذا القبيل بيع الدجاج ثم باضت فان الجهل بوجود البيض فيه لا يضرب صحة بيع الدجاج لعدم كون السمك فى المثال الاول ووجود البيض فى المثال الثانى غير مقصود وغير دخيل فى مالمية المبيع وان كان كل من السمك والبيض يباعان مستقلا ويتساويان بالمال ولعل من هذا القبيل ما تقدم من التابع العرفى بل هذا النحو من غير مقصود داخل فى المبيع بالارتكاز كما تقدم فليس وراء الاشتراط شىء آخر وان كان غير المقصود كثيرا فى نفسه بحيث يكون بنفسه موردا للغرض و محطاً للمقصود بل قد يكون قيمة غير المقصود مساويا مع قيمة المقصود أو أكثر منها ، وفى هذه الصورة و ان لم تكن المعاملة غررية بالنسبة الى المشتري لكون المقصود بمقدار يساوى

القيمة المذكورة و الثمن الذى يعطى للبائع وانما يكون غير المقصود له
 مجاناً و لكن المعاملة غررية بالنسبة الى البائع فانه عامل معاملة لا يعلم أن
 ما خرج من كيسه أى مقدار و أن الثمن يساوى بأى مقدار من الثمن فتبطل
 للغرر كما هو واضح ، فان هذه المعاملة من اوضح أفراد المعاملة الغررية
 على انه لا يدخل فى المبيع الاً باحد الوجهين المتقدمين من الجزئية
 أو الشرطية و الا فيكون أجنبياً عن العقد ، بل يكون كوضع الحجر فى جنب
 الانسان و ح فلا يكون تفصيلاً آخر غير ما ذكره العلامة من التفصيل بين أن
 يكون التابع جزءاً أو شرطاً اذا فأنحصر الكلام بما ذكره العلامة من التفصيل
 بين كون التابع المجهول جزءاً فيبطل البيع و بين كونه شرطاً فلا يبطل وأما
 الوجوه الاخر فليست قابلة للتكلم عليها بوجه ، وقد ذكر هذا الوجه العلامة
 (ره) أورد عليه المحقق الثانى بأن العبارة لا أثر لها فعلى كل حال
 فالمعاملة ان كانت غررية فتبطل والا فلا تبطل .

و قوئى هذا الوجه شيخنا الاستاذ وفرق بين الجزء والشرط بان الثمن
 يقسّط على الجزء و لكن لا يقسّط على الشروط .

أقول : الظاهر انه لا يمكن تصديق هذا التفصيل على وجه الاطلاق
 فان لازم ذلك أنه اذا قال بعثك هذا الكيلو من السكر بعشرة دنانير
 بشرط أن يكون ما فى الكيس لك فلا يعلم أن ما فى الكيس درهم أو دينار
 أقل أو أكثر ، فهذا من اوضح أفراد المعاملة الغررية فان المعاملة فى نظر
 العرف يلاحظ مع جميع شروطها وان لم يكن للشروط قسط من الثمن ، فلو
 عامل أحد هكذا بان باع داره التى تسوى بألف دينار بد دينار بشرط أن
 يكون ما فى الصندوق أيضاً للبائع ، فلا يعلم أن فيه أى مقدار من الفلوس فلا
 يشك أحد فى كون مثل هذه المعاملة غررية جداً .

و التحقيق ان يفصل فى المقام بأن مدرك الحكم ببطلان البيع الغررى ان هو دليل نفي الغرر، فلا شبهة فى كون مثل هذه المعاملة غررية كما عرفت ولكن عرفت المناقشة فيه من حيث السند والدلالة وان كان المدرك فى المقام هو الاجماع بان يقال انه قام الاجماع على كون الجهالة مبطله للمعاملة فمن الواضح انه دليل لى فيقتصر على المورد المتيقن وهو ما اذا كانت الجهالة فى المبيع لا فى الشروط الا أن يكون لاحد قطع على شموله للشروط أيضا ونحن لا نقطع بذلك .

و توهم ان الشرط يوجب رفع الغرر مع خيار تخلف الشرط كما تقدم فاسد فان هذا الشرط النتيجة فلا خيار فيه فان قول البائع بعثك الشيء الفلانى بكذا بشرط ان يكون ما فى الكيس لك اشتراط كون ما فى الكيس له قليلا كان أو كثيرا ويتحقق ذلك بمجرد تحقق البيع فلا تخلف فيه حتى يوجب ثبوت الخيار .

الكلام فى الانذار

قوله : مسألة يجوز أن ينظر لظرف ما يوزن مع ظرفه مقدار يحتمل الزيادة والنقيصة على المشهور .

أقول : بل ادعى عليه الاجماع وعن الفخر الدين التصريح بدعوى الاجماع وقد ذكرت أقوال فى تفصيل : -

الاول : جواز الانذار بشرطين كون المندم متعارف الانذار عند التجارة وعدم العلم بزيادة ما يندر .

الثانى : عطف النقيصة على الزيادة فى اعتبار عدم العلم بها .

الثالث : اعتبار العادة مطلقا ولو علم الزيادة أو النقيصة .

الرابع: التفصيل بين ما يحتمل الزيادة فيجوز مطلقا وما علم الزيادة
فالجواز بشرط التراضى .

الخامس : عطف العلم بالنقيصة على الزيادة

السادس : اناطة الحكم بالغرر .

و لكن النفى والاثبات فيها لا يرد على مورد واحد تحقيق الكلام هنا

فى جهتين :-

الاولى : فى تحقق الاندار فى مقام الاعطاء و القبض والاقباض بعد

الفراغ عن صحة البيع .

والثانية : فى كون الاندار فى مقام البيع ومرحلة انشاء المعاملة توصح

البيع بحيث يكون سالما عن الغرر .

أما الجهة الاولى : فلا شبهة فى صحة البيع وعدم كون المعاملة غريبة

فانها تحققت صحيحة فالاندار فى مقام الاقباض لا يوجب قلب المعاملتين

صحتها الى غيرها وح يجوز الاندار مع التراضى فى مقام الاعطاء ولو بمقدار

اكثر من الطرف فان المتاع مال للبائع فهو مسلط على ماله فله أن يبذل

مقدار منه أو جميعه ، فقول شيخنا الاستاذ أن الاندار يوجب جهالاً للمبيع

ولو بعد تحقق البيع صحيحا لا يمكن المساعدة عليه وما ذكره كاشف الغطا

(ره) من كون الاندار موجبا للغرر فيكون البيع الذى وقع فيه الاندار باطلا

فى غير هذه الصورة كما سيأتى وان لم يتراضيا بالاندار فايضا لوجه لبطان

البيع ، بل يحكم بصحته اذا كان المبيع مما تعارف الاندار فيه كما بيع

الادهان والديس والنفث والاثمار والارز وغيرها فان كثيرا من الاشياء

قد جرت العادة بالاندار فيه بعد البيع فان رضى المالك به فلا كلام فيه

كما تقدم ، وان لم يرض به المالك فبالشرط الضمنى العقدى نجبره على

الانذار فان جريان العادة بذلك في حكم الاشتراط في ضمن العقد صريحا
فح يجوز الانذار فلا يضر بصحة المعاملة أيضا .

وان لم يرض البايع بالانذار ولم يكن المبيع من الاشياء التي تعارف
فيما لا نذار ليكون جوازه ثابتا بالشرط الضمني فنأخذ القدر المتيقن ونجری
البرائة من المقدار الزائد عنه وباستصحاب عدم زيادة عن المقدار المتيقن
كما هو واضح ونظير ذلك ما اذا مات البايع والمشتري بعد المعاملة و
وقع النزاع في مقدار العوضين فانه ح يؤخذ القدر المتيقن وتمسك في الباقي
باصالة عدم زيادة المبيع عن المقدار المتيقن وبرائة الذمة من القدر الزائد
منه .

فتحصل أن هذه الصورة خارجة عن مورد النقض ولا برام و عن محل
الاقوال المذكورة كما هو واضح .

الجهة الثانية : أن يكون الانذار حين البيع بحيث يقع البيع على المندر
بأن يقول بعثك هذا الدهن غير ظرفه مع كون الظرف والدهن مجموعهما
معلوما ولكن كل واحد منهما لم يكن معلوما وهكذا لو قال بعثك الشيء
الفلاني وهو مع ظرفه عشرة حقيق الظاهر أنه لا شبهة في بطلان البيع في
هذه الصورة لكونه من أظهر أفراد الغرر إذ لا يعلم أن مقدار المبيع أي
قدر وزونه فهل يحتمل أن الشيء اذا كان مجهولا لا يجوز بيعه مستقلا و
لكن يجوز بيعه مع ضمّه الى شيء آخر ليكون مقدار المجموع معلوما فهذا
مثل اشترى الانسان عشر كيلوات من الشكر وأخذ جملة منها و باع الباقي
فان معلومية المجموع لا يوجب صحة بيع البقية المجهولة كما هو واضح ، ولا
يفرق في ذلك بين كون المتبايعين راضيا بالانذار أم لا ، فان راضاهما لا
يوجب صحة البيع الغنهي عنه شرعا فهو نظير راضاهما ببيع الخمر والخنزير

و القمار فمنهى الشارع عن معاملة غير تابع برضى المتبايعين وما ذكره الاصحاب وكاشف الغطاء (ره) من عدم كون رضى المتبايعين موجبا لرفع الغرر فمورده هذه الصورة وقد اتضح النفى والاثبات فى كلمات كثير من الاصحاب لو لم يكن كلهم لم يرد على مورد واحد ومن هنا اتضح أيضا مورد الروايات أيضا كما يتضح لمن يلاحظها وعلم أن الروايات انما وردت على طبق القواعد لا على خلافها .

فتوهم أنها واردة فى نفس البيع فيصح مع التراضى على خلاف القاعدة فاسدة عن حنان فى الموثق (١) قال :كنت جالسا عند ابي عبد الله (ع) فقال له معمّر الزيات قال لابي عبد الله (ع) انا نشترى الزيت فى زقاقة فيحسب لنا النقصان لمكان الزقاق فقال له ان كان يزيد وينقص فلا بأس وان كان يزيد ولا ينقص فلا تقربه وقد استظهر المصنف منها كون المفروض فى السؤال هو التراضى لأن الحاسب هو البايع أو وكيله وهما مختاران والمحسوب له هو المشتري .

أقول : معنى الرواية والله العالم ان السؤال انما وقع عن الانداز بعد تحقق البيع والشرى ، فقال الامام (ع) انه ان كان ما يندر يحتمل الزيادة والنقص فلا بأس به يعنى أنه يحتمل فهو موافق للعادة الجارية عليه فى السوق والخانات حيث يشترون الامتعة من الاثمار والالبان و يندرون لظروفها مقدارا يحتمل الزيادة والنقص فحيث أنه موافق للعادة وللسير الجارية على ذلك قال الامام (ع) فلا بأس به أن يكون زائدا عن مقدار الظرف و يحتمل أن يكون ناقصا عنه أو زائدا و أما اذا تعين كون الانداز زائدا

عن الظرف و لم يحتمل الزيادة فهو حرام لانه تصرف فى مال الغير بدون اذنه ، فلذا نهى عنه الامام (ع) فقال لا تقربه فهذه الرواية راجعة الى بيان حكم الانذار بعد المعاملة لا فى بيان حال الانذار عند البيع و ضمير لا تقربه يرجع الى الانذار لا الى البيع كما هو واضح فتدل على عدم الجواز فى صورة الزيادة مطلقا رضى به البايع أم لا .

و دعوى ظهور الرواية فى صورة التراضى من جهة أن المحاسب أما البايع أو وكيله وعلى كل حال فهما راضى بذلك دعوى فاسدة فان العادة جارية حتى الان على كون المحاسب غير البايع ووكيله كما نشاهد فى السوق و الخانات أن اهل البادية يجلبون الاثمار من الرقى و البرتقال و الرمان وغيرها او الالبان وغيرها من الامتعة و يقفون فى الخارج وينظرون الى امتعتهم فيوزن شخص واحد و يحاسب شخص آخر من صاحب الخان أو الدلال فيعطون قيمة امتعته على حسب انصافهم أقل أو أكثر ، ففى هذا المقام نهى الامام (ع) عن الانذار بالزيادة بحيث لا يحتمل النقيصة أو التساوى فقلوه (ع) ان كان زائدا فلا تقربه ليس معناه ما اذا احتتمل الزيادة دون النقيصة مقابل احتمال الزيادة و النقيصة فانه خلاف الظاهر من الرواية نعم لورضى البايع بالزيادة كما هو المتعارف فعلا فلا باس به على القاعدة حيث يوزنون الاثمار فى الخانات من الرقى وغيره بعد تمام العيار يأخذون الواحد أو الاثنين يعطونه للمشتري فانه لا باس به لجريان العادة عليه و رضى البايع بذلك و تدل على الجواز مع التراضى الروايتان الاخيرتان فتكونان مقيدتين لرواية معمر الزيات فعلم مما ذكرناه انهما أيضا وردتا على طبق القاعدة فان التصرف فى مال الغير مع رضى منه جائز .

أحدهما رواية (١) على بن ابي حمزة و الثانية رواية (٢) قرب الاسناد

(١) وسائل نج ١٢ ص ٢٧٢ باب ٢٠ حد ١

(٢) وسائل نج ١٢ ص ٢٧٣ حد ٣

التان نقلهما المصنف .

ثم انه اذا انكشف الخلاف اما بالزيادة أو بالنقص فيكون داخل تحت المسألة المتقدمة وهى اذا باع صبرة على انها عشرة ارطال فبانت زائدة أو ناقصة فقد تقدم ان مقتضى القاعدة هو الانحلال فيصح فى الموجود ويبطل فى الناقص .

ومع الزيادة يرد الى البايح ان لم يرض بالبيع والا فيكون من المبيع على الحساب الذى بنوا عليه من كل رطل بكذا .

وقد عرفت أن الكلام فيه فى مقامين :-

الاول : فى مقام تصحيح البيع لئلا يكون بيع مجهول .

والثانى : فى مقام التسليم .

أما الاول : فلو اخرج مقدارا بعنوان الاندار لتصحيح البيع ثم ظهر الخلاف فيكون من مصاديق ما تقدم من انه لو باع صبرة ثم ظهر الخلاف بالزيادة أو النقص فهل يثبت الخيار لكل من البايح والمشتري أم لا ، وقد عرفت هناك أن ثبوت الخيار متوقف على كون الهيئة الاجتماعية دخيلة فى ازدياد العالية والا فينحل البيع الى الاجزاء فيصح فى الموجود ويبطل فى المعدوم .

واما الاندار فى مقام التسليم فلو أندروا للطرف مقدارا ثم ظهر الخلاف فلا خيار فى شىء من الصور التى ذكرناها سابقا من التراضى أو الشرط الضمن العقدى أو الاخذ بالمعتق ونفى الزائد بالأصل .

أما فى صورة التراضى فلو رضيا بانداز مقدار للطرف ثم ظهر الخلاف فبالمقدار المندر فلا شبهة فى صحة المعاملة ولزومها وأن خارج عن المقام لفرض رضى المالك بذلك ويكون الزائد على مقدار الطرف أو الناقص عنه

هبة من مالك المثلث أو مالك الثمن وأما مع عدم التراضي بالنسبة إلى الزائد منه أو الناقص فيرجع من له الحق إلى الآخر ومع عدم الزيادة والنقص فلا فاما من ليس لاحدهما حق على الآخر أصلا فله خيار ومن له حق للآخر فيرجع إلى حقه من دون خيار وهكذا الكلام في الشرط الضمني أيضا فان العادة جارية بانذار مقدار من المبيع للظرف فهو مما لا بد منه مع الزيادة من المقدار المتعارف أو النقص منه يرجع ذو الحق إلى الآخر وأما الزائد والناقص في نفس المقدار المتعارف فيرجع إلى الهبة كما عرفت في الصورة الاولى وأما فيما اذا أخذ المبيع القدر المتيقن ثم ظهر الخلاف أيضا يرجع كل منهما إلى غيره ولا يجوز لمن عنده الزائد أن لا يرده إلى صاحبه ، بل وجب عليه رده إلى صاحبه فتحصل أن في شيء من هذه الصور ليس لواحد من المشتري أو البائع خيار نعم لو منع البائع عن رد الناقص فثبت له حكمه بل اما يصح البيع بلا شيء أو يصح مع رد الزائد أو الناقص من المقدار المندرج .

الكلام في بيع الظرف مع مظهره

قوله : يجوز بيع المظروف مع ظرفه الموزون معه وان لم يعلم الا بوزن المجموع أقول : حاصل ما ذكره المصنف هو ان الظاهر انه لا خلاف بين أصحابنا أنه يجوز بيع المظروف مع ظرفه الموزون وان لم يعلم بوزن المجموع و قال ان الذي يقتضيه النظر أن يجوز بيعه فيما نحن فيه منفردا عن الظرف حتى مع الجهالة أيضا فهذا يجوز بيعه منضمًا أيضا فان الانضمام ليس بمانع و لا رافع للشرط وأما لو لم يكف في بيع أحد المنضمين معرفة وزن المجموع فالقطع بالمنع مع لزوم الغرر الشخصي و مثل عليه بانه لو باع سبيكتين ذهب

مردّد بين مائة مثقال و الف مع وصلة من رصاص قد بلغ وزنها الفى مثقال فان الاقدام على هذا البيع اقدام على ما فيه خطر يستحقه لاجله اللوم من العقلاء وأما مع انتفاء الغرر الشخصى وانحصار المانع بالنص والاجماع الدال على اعتبار الكيل فى المكيل والوزن فى الموزون و بطلان بيع المجهول فيهما فالقطع بالجواز فان مفاد النص و الاجماع هو معرفة مقدار المبيع من حيث المجموع وأما معرفته بكل جزء جزء فلا دليل عليهما ثم قال و لو كان أحد الموزونين يجوز بيعه منفردا مع معرفة وزن المجموع دون الآخر كما لو فرضنا بيع الفضة بالشمع عند الصياغة كالخلخال مثلا وعدم جواز بيع الشمع كك فان فرضنا الشمع تابعا يجوز البيع ولا تضر جهالة الشمع والآ فلا .

و التحقيق أن يقال أن المبيع تارة يكون من الموزون ظرفا و مظروفا مع الجهل بمقدارهما وأخرى يكون المظروف من الموزون و الظرف من غيره فعلى الاول فلا يجوز البيع أصلا سواء كان غريبا أم لا لما عرفت سابقا من اعتبار الكيل فى المكيل و اعتبار الوزن فى الموزون . بل قلنا أن بيع الموزون بلا وزن باطل وان لم يكن فيه غرر و مثلنا لذلك بأنه لو جعل مقدار من الحنطة فى احد طرفى الميزان و مقدارا من الارز فى الطرف الآخر فتبادلا مع كونها على قيمة واحدة فانه يبطل هذا البيع لكونه غريبا ، بل لاعتبار الوزن فيه حتى مع عدم الغرر وأما اذا لم يكن الظرف من الموزون مع العلم بمقدار المظروف فهذا على نحوين :-

الاول : أن يبيع المظروف و الظرف مجموعا على عشرة دنانير مثلا انه يقول البائع بعثك مجموع خمسة ارطال من الحنطة الموجود فى هذا الظرف مع ظرفه على عشرة دنانير بحيث لا يعلم أن ما يقع فى مقابل الظرف أى مقدار

من الثمن و ما وقع فى مقابل المثلن أى مقدار منه فهنا لا شبهة فى صحته فان المانع عن صحة البيع هو الغرر والمفروض انه منفى وكذا المانع الاخر وهو عدم وزن المظروف مع كونه من الموزون و الظرف انه موزون أيضا غاية الامر لا يعلم أن ما فى مقابل المظروف أى مقدار من الثمن و ما فى مقابل الظرف أى مقدار منه فهذا غير لازم بعد عدم الغرر كما لا يخفى .

الثانى : أن يبيع مجموع الظرف و المظروف بخمسة عشرة ليكون على الظرف خمسة وعلى المظروف عشرة على حساب كل رطل بد ينارين مع كون المظروف خمسة ارطال فانه يكون ثمن كل واحد من الظرف و المظروف معينا فهذا أيضا لا شبهة فى صحته فان انضمام الظرف بالمظروف هنا كان نظام شىء اجنبى بالمبيع ككتاب الرسائل فلا يلزم منه محذور كما عرفت فى الشق الاول و تظهر الثمرة بين الصورتين أن فى الاولى مع ظهور شىء من المظروف أو الظرف مستحقا للغير فلا بد من ارجاع المجموع من الظرف و المظروف الى العرف حتى يقوم المجموع ثم يقوم كل واحدة منهما و الرجوع الى التفات و بالنسبة و هذا بخلافه فى الصورة الثانية فان قيمة كل من الظرف و المظروف معينة فى نفسه .

الثالث : أن يكون الظرف و المظروف من الموزون و كان مقدار كل منهما مجهولا مع كون المجموع معلوما كما اذا فرضنا أن الظرف سبيكة من الفضة و المظروف سبيكة من الذهب و نعلم أن هنا مائة مثقال من الذهب و الف مثقال من الفضة و نشك أن تسعة مائة مثقال أهى من الفضة أم من الذهب مع العلم بكون المجموع الفين مثقال فذهب بعضهم الى فساد البيع لكونه غرريا وبيع جزافا اذ لا يعلم أن تسعة مائة مثقال ذهب أم فضة فإى خطر

اعظم من ذلك .

و لكن الظاهر هو صحة البيع فى هذا القسم و بيان ذلك أن مورد كلامنا اعنى كون البيع غرريا انما هو فيما يكون الجهل بوجود المبيع ولا يدرى المتبايعان انه موجود أم لا أو فيما يكون الجهل باوصاف المبيع التى دخيلة فى المالية وأما الجهل بالقيمة فغير مربوط بالغرر وانما هو من موارد خيار الغبن فلو باع مثقالا من الذهب بدينار أو اشتراه أحد بثلاثة دنانير فانه يثبت لهما خيار الغبن بعد معرفة القيمة ولم يتوهم أحد هنا فساد المعاملة لكونه غرريا وكذا لو اقدم على الغبن مع العلم فانه يحكم بالصحة أيضا و فى المقام أن مائة مثقال من الذهب والفضة مثقال من فضة معلوم والتسعة مائة مجهول أنه ذهب أو فضة فلو باع كل مثقال من الذهب بدينارين وكل مثقال من الفضة بدرهم وان لم يعلم مقدار الذهب أو مقدار الفضة منفردا منفردا فلاوجه لبطلان البيع فانه من مصاديق بيع الصبرة وقد عرفت صحة بيعها مجموعا بعنوان كل رطل بكذا فان انضمها الى ما يعلم بمقدار المجموع لا يوجب البطلان وعلى هذا فاذا باع مجموع الفين مثقال كل مثقال بدرهم مع العلم بالغبن والاقدام عليه فلاوجه لبطلان المعاملة و بالجملة أن الغبن فى المعاملة غير الغرر فيها فلو اقدم المتعاملان على الغبن أو انجبر الغبن بالخيار فلاوجه للحكم بالبطلان للغرر كما لا يخفى .

وعلى الاجمال أن كل من الظرف والمظروف وان كانا موالموزونين و لم يعلم بمقدار كل منهما على التفصيل ولكن ذلك مثل بيع الصبرة كل رطل بكذا فيجوز للبايع ان يبيع ذلك المجموع المركب بأن كل مثقال من الذهب بدينارين وكل مثقال من الفضة بدرهم وصحة البيع فى مثل ذلك لا يستلزم العلم بمقدار الصبرة أصلا وكذا يصح بيع مجموع الذهب والفضة على حساب كل

مثقال بدرهم مع الاقدام على الغبن فلاوجه للحكم بالبطلان للغرر فان مورد الغبن غير موارد الغرر كما عرفت .

وعلى كل حال فلو كان الظرف والمظروف كليهما من الموزون ولم يعلم مقدار كل واحد منهما على التعيين ولكن علم مقدار المجموع من حيث المجموع فيصح بيعه على حساب كل رطل بكذا وكذا يصح بيع مجموعها بقيمة الذهب أو بقيمة الفضة مع الاقدام بالغبن فان الغبن غير الغرر كما عرفت .

الكلام فى استحباب التفقه فى الدين

قوله (ره) :مسألة :المعروف بين لاصحاب تبعاً لظاهر تعبير الشيخ بلفظ ينبغي استحباب التفقه فى مسائل الحلال و الحرام المتعلقة بالتجارات ليعرف صحيح العقد من فاسده ويسلم من الربا .

أقول : قد وقع الاشكال فى هذا التعبير أى بالاستحباب مع أن تعلم الاحكام من الواجبات للآيات والروايات الكثيرة منها آية (١) النفر و توضيح المسألة أنه قد يجب تعلم الاحكام الشرعية صونا لها عن الانداس وهذا لا تختص بأحد دون أحد بل هو جار فى حق كل أحد و يجب عليهم كفاية كما هو مقتضى التعبير بمن فى قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الخ ، وهذا القسم من التعليم كما لا يختص بشخص دون شخص ، بل يجب على كل شخص ولكن كفاية بحيث لو تعلم من به الكفاية لسقط عن الباقي كما عرفت من الآية وكلا لا تختص بحكم دون حكم ، بل يجب تعلم جميع

(١) التوبة : آية ١٢١

الاحكام لكى لا تدرس بل تبقى حسب طول الزمان حتى المسائل التى لا يبتليها كمسائل الحيض والنفاس والحدود ونحوها ثم أن التعلم فى هذا القسم لا بد وأن يكون عن اجتهاد واستنباط فان بقائها انما كذلك فهذا قسم من وجوب التعلم على الاجتهاد بعنوان الكفاية فلو تركوه لمعوقب الجميع.

وقد يجب التعلم لاجل العمل بها فان تركه موجب لتفويت الواقع وهذا انما يكون فى المسائل التى يبتليها المكلف عادة ولا يجرى فى غيرها فهذا انما يجب عينا لكل أحد ولا يلزم أن يكون ذلك بحسب الاجتهاد، بل يجوز ان يكون به وبالتقليد أيضا وكل من ترك التعلم فى تلك المسائل حتى وقع فى الحرام الواقعى يعاقب عليه فهل العقاب على ترك الحكم الواقعى ، أو على نفس ترك التعلم نزاع بين الاردبيلى والمشهور حيث قال المشهور يكون العقاب لترك الواقع وذهب المحقق الاردبيلى الى كونه لنفس ترك التعلم وتفصيل الكلام فى علم الاصول، وهذا أيضا قسم من تعلم الاحكام فلا يجب الا فيما يطمئن ان يبتلى به وأما فى غيره فلا .

وقد يجب هذا عقلا ونقلا أما النقل فالروايات الكثيرة الدالة على وجوب تعلم الاحكام مثل أن يقال للرجل يوم القيامة لماذا علمت فيقول ما علمت ويقال لماذا علمت وأما العقل فلدفع الضرر المحتمل فى كل واقعة يجب أن يتعلم من حكمها معاملة كانت أو غيرها لذلك ومع الترك والوقوع فى الحرام الواقعى فيعاقب كما اذا ارتكب بالبيع الربوى وتزيد المعاملات على غيرها بعدم جواز التصرف فى شىء من الثمن والمثمن لاحتمال فساد المعاملة أما المثلث فلا تستصحب بقاءه فى ملك مالكه مع ذلك الاحتمال فلا يجوز التصرف فيه الا مع العلم بالناقل وأما الثمن فلاحتمال انتقاله الى البائع فلا يجرى

هنا استصحاب عدم انتقاله الى البايع لعدم جريانه قبل الفحص و هذا بخلافه في المثن فانه لا مانع من جريانه لكونه موافقا للاحتياط فيجبرى قبل الفحص .

وعلى الاجمال لا يجوز ترك التعلم فى المسائل التى يطمئن بابتلائه بها لاحتمال الغرر الموجب لوجوب التعلم ولا يجوز التصرف فى الثمن و المثن فى المعاملات لما ذكرناه .

و هنا قسم ثالث وهو أن يحتمل الانسان أن يبتلى بمسائل فى طول عمره فهذا يستحب تعليمه لأدلة الاحتياط كما اذا كان أحد يتجر بالقندو الشكر فانه لا يبتلى عادة بمعاملة الحيوان و مع ذلك يحتمل ابتلائه بذلك وهكذا مسائل الزكاة ونحوها فان التاجر فى هذا الزمان لا يبتلى عادة بالزكاة ومع ذلك يحتمل ابتلائه بها فيستحب تعلمه و كذا لا يحتمل الانسان عادة أن يبتلى بالذهاب الى الخارج ومع ذلك يستحب أن يتعلم احكامه من حكم القبلة و الطهارة والنجاسة والمعاملة معهم لاحتمال ابتلائه به أو لتعليم الناس وهكذا وهكذا ولكن لا يجب ذلك لانه يطمئن بعدم الابتلا كما لا يجب للرجل معرفة احكام المرأة ولا يجب للمرأة معرفة احكام الرجل من صلاته وصومه ولبسه وغيرها واذا ابتلى احد بما كان مطمئنا بعدم ابتلائه ووقع فى الحرام الواقعى لا يعاقب على ترك التعلم فان اطمينانه بعدم الابتلاء حجة له عند الله وبه يكون معذورا فى الوقوع على الحرام كما هو واضح فمراد الفقهاء من حكمهم باستحباب تعلم مسائل الحلال ، و الحرام ، هو هذا القسم كما مسلنا ، بمثل معرفة مسائل خيار الحيوان و مسائل الزكاة .

ثم انه ربما يتوهم التعارض بين ما دل على تعلم الاحكام وبين ما دل

على مطلوبية الاكتساب فان ما دل على استحباب الاكتساب أعم من أهل العلم وغيره وجمع بينهما صاحب الحدائق بالالتزام بأن أهل العلم خارج عن تحت تلك الاخبار الدالة على مطلوبية الاكتساب ولكنه واضح الدفع لعدم تماميته ثبوتا واثباتا أما ثبوتا فلانه كثيرا لا ينافي الكسب لطلب المعلم كما اذا عرف كسبا يصرف وقته فيه قليلا ولكن يربح كثيرا فان مثل هذا كيف يقال في حقه انه ليس في حقه طلب الكسب وأما ابتلاء فان الناظر في تلك الاخبار الدالة على مطلوبية الاكتساب يرى أنها أعم فلا وجه لاجراج أهل العلم عن تحتها لعدم الدليل عليه على أنه قد لا يكون الكسب مزاحما لتحصيل العلم كما اذا كان له خط جيد فيكتب سطرا و يبعده بدینار فان مثل ذلك لا يزاحم تحصيله بل يستحق بذلك التفصلتين وفاض باجرتحصيل العلم وتحصيل الكسب فای شیء اعظم من ذلك كما عرفت فلا وجه لرأى الحدائق ثبوتا واثباتا فان الكاسب حبيب الله وان كان طالبا للعلم .
و بعبارة أخرى قد دلت الروايات الكثيرة على استحباب طلب العلم و جملة أخرى من الروايات على استحباب طلب الكسب .

وربما توهم التعارض بينهما وجمع بينهما صاحب الحدائق لا بتخصيص ما دل على استحباب الكسب بما دل على استحباب تحصيل العلم و كون الاخبار الدالة على استحباب الكسب مختصا بغير أهل العلم و أيد ذلك بجملة من الاخبار الدالة على حسن التوكل وأن أهل العلم لا بد و ان يتوكل على الله تعالى في اموره و يطلب من الله تعالى رزقه وأيضا أيده بكلام الشهيد في المنية ولكن الظاهر أنه لا دلالة في شیء من المذكورات على مقصد الحدائق كما افاده المصنف فان حسن التوكل على الله لا يدل على الاعراض عن الكسب و ليس معناه أن الانسان يتوكل على الله و يقعد

فى بيته بل معناه أنه يجب لكل شخص أن يتوكل على الله فى أموره بالخصوص أهل العلم فانهم قواد الذين بل كانت الائمة متوكلون على الله ومع ذلك كانوا يشتغلون بالكسب وكان الأمير عليه السلام أول من آمن بالله ومتوكلا عليه ومع ذلك موجه نفسه لليهودى ويشغل بالزراعة والتجارة و فى مجموعة الورام أن الباقر (ع) كان يرجع من البستان وكان متكأ على الغلامين فاعترضه أحد الصواف مالك قد خرجت فى هذه الحرارة لطلب الدنيا فقال عليه السلام ليس هذا طلبا للدنيا بل من العبادة .

وبالجملة لا اشعار فى شىء مما دل على لزوم التوكل وحسنه على ترك الكسب والاشتغال بطلب العلم والآلجاز الاستدلال بها على القعود عن الكسب والحركة والتوكل على الله فان الله وان أمر بالتوكل ومع ذلك أبى أن يجرى الامور الآل بأسبابها فلا بد من الحركة نحو الحاجة والتوكل على الله فى جميع الامور سواء كان فى طلب العلم أو فى طلب الكسب نعم هل العلم امتياز خاص فى لزوم التوكل فانهم يقودون الناس الى الله فلا بد وأن يكون ايكالهم اليه محضا .

على أنك قد عرفت أن ما افاده صاحب الحقائق ليس بتمام ثبوتات واثباتات أما ثبوتات فلانه قد لا يزاحم الكسب تحصيل العلم أصلا ومع ذلك كيف يلتزم بعدم شمول ادلة استحباب الكسب فى حقه وقد عرفت مثاله . وأما اثباتات فلعدم الدليل عليه بوجه كما لا يخفى .

الكلام فى تزاحم الكسب وطلب العلم

و التحقيق أن يقال أنه لا معارضة بين أدلة استحباب طلب العلم و

بين أدلة استحباب طلب الكسب ، بل هما من قبيل **الأمور الجاهلية** وبيان ذلك أنه قد يكون كل من طلب العلم وطلب الكسب مستحباً فى حقه كما اذا كان عارفاً لمسألة واحكام دينه بالمقدار المعتد به وبالمقدار الذى يبتليه عادة وكان أيضاً من الحافظين للدين عن الانداس موجوداً من المجتهدين وكان عنده أيضاً من المال ما يكفيه بمؤنته ومؤنة عياله الواجب النفقة فان مثل هذا الشخص يستحب له تحصيل العلم فى المسائل التى يحتمل ابتلائه بها أو يتعلم لتعليم الناس أو يتعلم ليدخل نفسه فى سلك المجتهدين الموجودين بمقدار الكفاية فى مثل ذلك يكون المقام من باب تراحم المستحبين فيكون كسائر المستحبات فان فى كل آن يبتلى الانسان بذلك كثيراً فالان يستحب لنا زيادة الامير عليه السلام وقضاء حوائج المؤمنين و اتيان النوافل وهكذا مع أنا لا تقدر على جميعها فله أن يترك جميعها وهكذا المقام وليس من مقام التعارض هنا شىء ولكن ليس لمن كان كل من الكسبين مستحباً الوقوع فى الحرج من جهة عدم القدرة على الامتثال حتى يتعين فى حقه احدهما فان هذا مختص بالحكمين الالزاميين وأما المستحبات فيجوز ترك جميعها أجمع أو اتيان أحدهما على حسب اختياره .

و لكن يقع الكلام هنا فى ترجيح أحدهما على الآخر فهذا يختلف فان كان ما يترتب على تحصيله من القوائد من ترويح الدين واحياء شريعة سيد المرسلين وارشاد العوام واهدائهم الى الدين أهم من القوائد المترتبة على الكسب فيرجع طلب العلم على طلب الكسب كما اذا لم يترتب على كسبه الا اعانة فقير واحد أو توسعة عياله فقط أو زيارة أحد الائمة عليهم السلام . وان كان ما يترتب على كسبه أهم مما يترتب على طلب العلم ، فالأمر بالعكس كما اذا كان المترتب عليه تعمير المدارس والمساجد والمشاهد

و اتمامه الحوزة العلمية وتأمين معاش أهل العلم وقواد الدين و دفع الكرب عن فقراء الاسلام، ولكن لا يترتب على طلبه العلم الاّ تعليم جاهل و احد مسألة واحدة بحيث لو لم يتعلمه ليتعلم من غير مواعيد موجود المرجح في البين يتخير في اختيار أيهما شاء بل له ذلك مع وجود المرجح لاحدهما أيضا فان الفرض أن كليهما مستحب كما لا يخفى غاية الامر مع ترك الا هم و اخذ المهم لزم ترك الاولى .

وقد يكون أحدهما مستحبا والاخر واجبا فح يجب أخذ الواجب لكونه معجزا عن المستحب كما اذا كان عارفا بمقدار ما يبتليه عادة من الاحكام و كان من حفاظ الدين من فيه الكفاية ولكن كان عنده من الاشخاص من يجب انفاقه فح يتعين الكسب في حقه و اذا كان الامر على العكس فيجب تحصيل العلم دون التكسب كما اذا كان الامر على العكس .

وقد يكون كل منهما واجبا كفاثيا في حقه فله اختيار أيهما شاء مع عدم المرجح كالواجبتين التخييرية وان كان في أحدهما ترجيح ، فيختار ذو الترجيح وان كان مع كونهما واجبا في حقه كفاية قد قام بأحدهما شخص فيكون الاخر في حقه واجبا عينيا مع عدم قيام شخص آخر عليه .

وقد يكونان واجبين عينيا فح يكون المقام من مزاحم الواجبين عينيين فان كان احدهما أهم فيختاره على الاخر والا فيتخير في ذلك كسائر الواجبات التخييرية .

و أما جواز صرف من يشتغل بالتحصيل من الوجوه الشرعية مع تمكنهم من الكسب أما سهم الامام (ع) فيجوز صرفه مع مراعات الجهات الشرعية بحيث لا يعد كلا للامام (ع) بل تكون له خدمة له (ع) وأما لو صرف وقته في المجالس و مضى عمره بالمطالعة والمساهلة ، بل ربما يكون ضرره أشد من خدمته فلا

يجوز له أن يصرف من سهم الامام (ع) وأما اذا كان له خدمة للدين وان تمكن من تحصيل الرزق بالتكسب فيجوز له أن يصرف من سهم الامام (ع) .
و الحاصل : أن المناط فى صرف سهم الامام (ع) هو القطع برضى الامام (عليه السلام) والا فلا يجوز له ذلك بوجه .

وأما سائر الوجوه البرية من النذر والوقف والصدقات وغيرها مما وضعت للجهات العامة فيجوز صرفها لاهل العلم أيضا على النحو الذى قررنا لنادر والواقف فلا يشترط فيها الفقر ولا ما يعتبر فى صرف سهم الامام (ع) من اشتراط ، بل المناط هنا هو انطباق الجهات البرية على الشخص .
و أما الزكاة والخمس فلا يجوز لمن يكون قادرا على الكسب أن يصرف منهما أصلا ما لم يكن التحصيل فى حقه واجبا فان مصرف الزكاة هو الفقراء ومصرف الخمس هو الفقراء من بنى هاشم وفسروا الفقير بأنه لا يقدر على تحصيل قوته فعلا أو بالقوة ومن يحسن الصناعة فليس بفقير ومجرد كون تحصيل العلم مستحبا فى حقه لا يجوز له الأخذ منهما والأجازان يشتغل بالاعمال المستحبة ويصرف من الزكاة والخمس بان يصلى النوافل دائما و يأكل من الزكاة أو من سهم سبيل الله فانه موضوع للجهات التى كانت راجعة الى الدين .

الكلام فى تلقى الركبان و مرجوحيته

قوله : مسألة : لا خلاف فى مرجوحية تلقى الركبان .
أقول : الاقوال فى المسألة ثلاثة ، قول بالحرمة وقول بالكراهة وقول بعدم الحرمة والكراهة أما الحرمة فاستدل عليها بالروايات الناهية عن

التلقى الركبان ولكنها ضعيفة السند ودعوى الاطمينان بصدور بعضها لكثرتها واستفاضتها دعوى جزائية فانها لا توجب الاطمينان بالصدور و مع تسليم ذلك فلا يفيد لغير من حصل له الاطمينان والظن بالصدور لا يفيد لعدم كونه حجة فلا يغنى من الحق شيئا، بل لو كان التلقى الركبان حراما لظهر بين الفقهاء على رؤوس الاشهاد وليس كذلك.

وأما القول بالكراهة فهو مبنى على أمرين أحدهما تمامية أخبار من بلغ الدالة على التسامح في أدلة السنن بدعوى أنها ظاهرة في ما بلغ عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثواب على عمل فعله أحد برجاء أنه صدر من رسول الله فيثاب على ذلك العمل وان كان رسول الله (ص) لم يقله ولو أريد من تلك الاوامر الدالة على التسامح في أدلة السنن الارشاد الى حكم العقل بحسن اتيان العمل رجاء واحتياطا لدرك الواقع فلا يدل على التسامح في أدلة السنن.

الأمر الثاني أن تكون شاملة للكراهة أيضا فلو اقتصر على موارد ها وهي ما كان فيه أمر في موارد الكراهة ليس أمر، بل نهى فلا تشمل المقام ومع تسليم المقدمتين يصح التمسك بتلك الاخبار في المقام لاثبات كراهة التلقى ومع تسليم هاتين المقدمتين فلا وجه للاشكال هنا بأنه لو سلمنا شمول أدلة التسامح للمكروهات ولكن التمسك بها في المقام بدعوى أن ذلك انما يفيد في مورد ورد خبر ضعيف يدل على الكراهة فانه يلتزمها لذلك الخبر الضعيف وأما في المقام فان تمت الاخبار المذكورة فتدل على الحرمة والآ فلا حرمة ولا كراهة فان وجودها كعدمها وكذلك الحال في الاخبار الضعيفة الظاهرة في الوجوب فانها لا تشمل ذلك وقد ناقش بذلك بعض الاغلام لاثبات الاستحباب أو الكراهة بالاخبار الضعيفة الدالة على

الحرمة أو الوجوب .

وفيه أنه قلنا فى البحث عن أدلة التسامح أنها تشمل لما دل على الحرمة والوجوب اذا كان ضعيفا وذلك فان ما دل على الوجوب يدل على جواز العقاب على الترك وعلى ثبوت الثواب على الفعل فبضعف الرواية الدالة على الوجوب يسقط العقاب على الترك لخروجه عن الحجية و يبقى الثواب على حالة لادلة التسامح لصدق البلوغ هنا أيضا .

ثم ذكروا لحرمة التلقى أو كراهته شروطا الاول أن لا يكون التلقى أربعة فراسخ وأزيد والّا فيدخل ذلك تحت عنوان المسافرة فان الذهاب أربعة فراسخ والاياب منها سفر شرعى فالمسافرة للتجارة ليس فيها باس بل مطلوب فى الشريعة ومندوب اليه وقد ذكر ذلك الشرط فى اخبار التلقى فهل الغاية أى رأس الاربعة داخله أو خارجة فذكر بعضهم أنها داخله ولكن الجمع بين صدر رواية النقضية وذيلها يدل على خروج الحد عن المحدود ، كما ذكره المصنف (ره) على أن الوصول الى الغاية تحقق موضوع المسافرة فيخرج بذلك عن عنوان التلقى ويدخل تحت عنوان السفر للتجارة كما لا يخفى .

الشرط الثانى : انه يعتبر أن يكون الذهاب بعنوان التلقى فلو كان ذلك لغرض آخر فصادف فى الطريق ذلك فعامل معهم فيكون خارجا عن مورد الاخبار لعدم صدق التلقى للتجارة وأيضا يعتبر أن يكون التلقى لأجل التجارة فلو تلقى لأجل استقبال القادم فصادف التجار فى الطريق فاشترى منهم متاعهم فأیضا يكون ذلك خارجا عن مورد الاخبار لعدم صدق التلقى للتجارة نعم الظاهر من قوله (ع) فى رواية (١) عروة و المسلمون

(١) الكافى : ج ٥ ص ١٦٨ باب التلقى حديث ٢

يرزق الله بعضهم بعضا هو عموم الحكم لغير صورة قصد التلقى وقصد التجارة فكأن الغرض هو وصول مال التجارة الى المدينة فان في روية الناس ذلك حكمه عجيب فانه يوجب امتلاء اعين الناس جدا .

وفيه أن هذا ليس بعلة للحكم بل حكمه له والا فيجرى ذلك فيما اذا اشترى جميع مال التجارة شخص واحد حين الدخول بالبلد على أن المتلقى أحد المسلمين فالغرض من ذلك هو بيان أنه لا يمنع أحد من توجه التجارة الى المدينة فالمسلمون يرزق الله بعضهم من بعض فانه اذا توجهت التجارة الى البلد فيشتري نوع الناس منها على القيمة الرخيص .

ثم انه ذكر في رواية عروة حكم آخر وهو قوله ولا يبيع حاضر لبادى و لكن الظاهر من ذلك هو أن لا يبيع الحاضر متاع الباد ولا يصد بذلك ، بل يخلى بينه وبين أهل البلد فانه لو يصد بذلك أهل البلد لباع متاعه بقيمة عالية فيكون نوع الناس في مضيق بخلافه اذا تصدى شخص البادى بذلك فانه يبيع بقيمة الرخيص فيكون في ذلك توسعة لنوع الناس مثلا اذا باع البادى للبقالين رخيصا فيبيع البقالين لاهل البلد كك فيكونون فى مضيق .

وليس المراد من قوله (ع) ولا يبيع الحاضر لبادى أنه لا يبيع الحاضر متاع شخص لباد فانه غير محتمل جدا فان البادى يحتاج الى المأكّل و المشرب فكيف لا يسوغ لاهل البلد أن لا يبيع لبادى ، بل يجوز ذلك بلا شبهة حتى فى الطريق ثم انه لا فرق فى ذلك بين البيع وغيره من الصلح و نحوه فان الغرض من النهى عن التلقى سواء كان حراما أو مكروها هو ترك التلقى للتجارة والتجارة غير منحصرة بالبيع ثم ان من قبيل تلقى الركبان كراهة أو حومة استقبال الخدمة الزوار لاجل اعطائهم

المسكن ، بل لا بد وان يخلوا سبيلهم فان المسلمين يرزق الله بعضهم من بعض كما لا يخفى كما لا فرق بين كون التلقى لا شراء ، وتاعهم كما تقدم أو للبيع منهم بان يكون غرض الركبان شراء المتاع فتلقاهم أحد الحاضرين فباع منهم ما يحتاجون اليه .

ثم ان فى بعض الروايات أن الركبان اذا باعوا من الحاضر فجاءوا سوق فلهم الخيار .

أقول : ان كانت المعاملة مشتملة الغبن ، فيثبت لهم خيار الغبن من غير احتياج الى الرواية والّا فلا وجه للخيار فانه لا معنى لثبوت الخيار بمجرد الدخول فى السوق على ان الظاهر بحسب الفهم العرفى هو صورة كون المعاملة مشتملة على الغبن ، فان ظاهر قوله (ع) اذا جاءوا بالسوق فلهم الخيار ، يعنى لو كانوا مغبونين لا مطلقا على أن الرواية ضعيفة السند ، واما النجش فقد تعرض له فى المكاسب المحرمة فلاوجه للاعادة (ومعناه ان يزيد الرجل فى ثمن السلعة وهو لا يريد شرائها ليسمع غيره فيزيد بزيادة) .

الكلام فيما اذا دفع الانسان الى غيره مالا

قوله : مسألة : اذا دفع الانسان الى غيره مالا ليصرفه فى قبيل يكون المدفوع اليه منهم ولم يحصل للمدفع اليه ، الخ .

أقول : تارة يدفع المالك ماله لشخص ويكون المدفوع اليه مستقلا فى التصرف فيه كيف ما يشاء فلا يكون رأى المدافع متبعا بوجه وهذا كما اذا كان المدفوع اليه وكىلا للدافع بان يدفع اليه مالا ليصرفه فى محله والمدفوع

اليه مخير في ذلك كيف ما يشاء ومن هذا القبيل دفع الوجوه الشرعية الى المجتهدين ليصرفوها في موارد ها .

وأخرى يدفع الدافع الى المدفوع مالا ويعين موارد ه فهل يجوز له الاخذ منه مع انطباق ما عينه الدافع عليه أم لا ، كما اذا دفع اليه سهم الامام (ع) أو الخمس أو الزكاة أو غيرها من الوجوه الشرعية وقال اعطها للصنف الفلاني وكان المدفوع اليه منهم هذا بناء على كون ولاية تلك الوجوه تحت يد المالك أو كان البايع هو الحاكم الشرعي بناء على ثبوت الولاية له عليها أو كان المدفوع من اموال الطلقة للدافع فهو على أقسام شتى :-

الاولى : أن تقوم قرينة خارجية على عدم رضى الدافع باخذ المدفوع منه فانه ح لا يجوز له الاخذ منه لانه تصرف في مال غيره بدون اذنه فهو حرام ونظيره أن يعين له مقدارا خاصا وقامت القرينة على عدم جواز اخذه أزيد من ذلك المقدار الخاص .

الثاني : أن يظهر الدافع قرينة حالية أو مقالية على جواز اخذ المدفوع اليه من المال المدفوع وهذا وكك الشق الاول مما لا اشكال فيه و انما الاشكال في الصورة الثالثة وهو يدفع اليه مالا ويقول ادفعه لفلان صنف معينة وكان المدفوع اليه منهم فهل يجوز له الأخذ منه بالمقدار الذي يدفع الى أفراد الاصناف أم لا .

وكك يقع الاشكال في الشق الاخر في الصورة الثانية وانه اذا اعتقد الدافع بأن المدفوع اليه أو فرد آخر غيره من المحصلين المبتدئين وقد عيّن لهم عشرة مع أنه من العالين وقد عيّن لهم عشرين وكك اذا عيّن على أفراد منهم خمسين باعتقاد أنهم من المتوسطين أو العالين وقد كانوا من المبتدئين

اعتقاد الدافع و ان كان على خلاف الواقع أو يتبع الواقع وان كان على خلاف اعتقاد الدافع والظاهر أنه ان كلامه أعطى هذا للفقراء بعنوان القضية الحقيقة فح يتبع الواقع والآ فيتبع اعتقاد الدافع ومراد المصنف من الموضوعية هو الاول ، و مراده من الداعوية هو الثاني .

وبعبارة أخرى أن كلامه بعنوان القضية الحقيقة فيكون الواقع متبعا ، و انما ذكره بعض المصاديق على خلاف الواقع من باب الخطأ في التطبيق و ان كان غرضه من كلامه هو المصرف لما في الخارج وبيان ما يعلم أنه من هذا الصنف فيتبع اعتقاده فان الداعي انما يتفرع على الاعتقاد لا الواقع وكلامه معرف لما اعتقد به و ان لم يكن هنا ظهورا فيدخل في القسم الثالث واما القسم الثالث :وكك الثاني مع عدم الظهور في شيء اختلفت هنا كلمات الفقهاء فذهب جمع من الاصحاب الى حرمة الأخذ ولذا قالوا : لو قالت امرأة بشخص زوجني من أحد فلا مجوز له ان يزوجه من نفسه ، فان ظاهر الوكالة كونها للتزويج لغيره وكذا لو وكله لا شراء شيء فلا يجوز ان يبيعه مال نفسه وذهب جمع آخر الى الجواز فيما اذا طلق من دون زيادة على غيره و فصل بعضهم بانه ان قال الدافع ضع هذا المال في الفقراء مثلا وكان المدفوع اليه منهم فيجوز له الأخذ منه بقدر ما يخصه وان قال أعطه للفقراء فلا يجوز فان الاعطاء ظاهر من كون المعطى له غير المعطى ولكن هذا التفصيل ليس تفصيلا في المسألة بل تعيين لظهور كلام الدافع .

وهنا تفصيل آخر وهو انه اذا قال الدافع اعطه للفقراء مع علمه بكون المدفوع اليه من الفقراء لم يجز له الاخذ بما يخصه من المال فانه لو كان بناء الدافع الاعطاء له لخصه بالذكر أيضا ، وان لم يعلم بفقره جاز له الأخذ

بما يخصه فان غرض الدافع وصول المال الى هذا الصنف فهو منهم و لكن هذا التفصيل أيضا ليس تفصيلا في المسألة ، بل هو بيان لمورد ظهور كلام الدافع فاذا فتنحصر الاقوال بالقولين الجواز مطلقا و المنع كـ .

وقد استدل على عدم الجواز بما هو مقتضى الاصل الاولى هو عدم جواز التصرف في مال احد الاّ باذنه فلا يجوز له التصرف في ذللك الوكيل الامر لو وكلته امرأة في تزويجها من أحد أو وكله أحد في شراء شيء له ، فانه لا يجوز له تزويجها من نفسه كما لا يجوز له بيع ماله من الموكل فان الاصل عدم الجواز الاّ فضولة فان ظهور الوكالة أن يكون التزويج و البيع و الشراء من غير نفسه لظهور الوكالة في المغائرة .

و بالجملة ففي المقام مقتضى حرمة التصرف في مال غير هو عدم الجواز الاّ مع الاذن فيه من صاحب المال وأيضا استدل على عدم الجواز بقوله (عليه السلام) في صحيحة ابن الحجاج المستندة في التحرير الى الصادق (ع) وان اضمرت في غيره ، فانه لا يضر الاضرار من أحد بعد اطلاع غيره على المنقول عنه وقد قلنا في مبحث الاستصحاب في الروايات التي استدلت بها على حجية الاستصحاب أن الروي الواحد سأل الامام (ع) عن عدة احكام وقال في مقام النقل عاطفا بعض الجمل على البعض بقوله و سألته و سألته و حيث قطعوا الاخبار و قد حصل الاضرار من التقطيع فاذا اطلع أحد باصل الرواية فينقلها بغير اضرار كما اطلع بحر العلوم على ذلك في روايات الاستصحاب حيث نقل بعضها عن الصادق (ع) وبعضها عن الباقر (ع) وبعضها عن أحدهما (ع) وكك في المقام وقد اطلع العلامة على أن المنقول عنه هو الصادق (ع) فنقل الرواية عنه (ع) .

و كيف كان قال سألته عن رجل اعطاه رجل مالا ليصرف في محاييج

أو فى مساكين و هو يحتاج أياخذ منه لنفسه ولا يعلمه ؟ هو قال : لا يأخذ شيئاً حتى يأذن له صاحبه .

وقد استدل المجوزون بكون العنوان شاملاً للاخذ أيضاً فيجوز له الاخذ وأما رواية ابن الحجاج فقد تعارضت بالروايات الأخرى الدالت على الجواز المذكورة فى المتن بعضها من ابن الحجاج وبعضها من غيره و فيها صحاح و حسان فتكونان متعارضتين ومتكافئتين لعدم ترجيح أحديهما على الأخرى .

وتوهم عدم التكافؤ من جهة أن المجوزة هى ثلاثة روايات فتكون مشهورة فتتقدم على المانعة التى هى رواية واحدة فهو توهم فاسد ، فان المراد من الشهرة الموجبة لترجيح أحد المتعارضين على الآخر ليس هو كون أحدهما كثيرة ولا خرق قليلة بل المراد من ذلك أى من الشهرة كون أحدهما مجعاً عليه بين الأصحاب بحيث ينقلها رواية الحديث بخلاف الآخر بأن لم ينقلها إلا نادر ، ومن الواضح أن الطائفتين فى المقام متساويتان فى هذا الجهة فى الاشتهار وعدمه فيتكافئان وعلى هذا فذكر المصنف أن كون الطائفتين واردتين على وجه التعبد بعيد جداً بأن كان المراد من المانعة هو عدم جواز أخذ المدفوع من المال الذى دفع اليه حتى مع ظهور اللفظ فى الجواز ويكون المراد من المجوزة هو جواز ذلك حتى مع ظهور كلام الدافع فى عدم جواز الاخذ فلا يمكن حملها على التعبد المحض وعليه فلا بد من حمل المانعة على صورة عدم الظهور لكلام الدافع فى الاخذ من المال بما يخصه وحمل المجوزة على صورة كون كلامه ظاهراً فى جواز الاخذ منه ومع عدم الظهور لشيء منها فيرجع الى مقتضى الأصل وهو عدم جواز التصرف فى مال أحد إلا بأذن مالكه فهذا حاصل كلام المصنف فى المقام .

والحاصل: أنه حمل روايات المنع على صورة عدم الظهور لكلام المعطى فى أخذ المعطى له من المال وروايات الجواز على فرض الظهور لذلك فيه ولكنه بعيدا جدا فانه لا داعى للسؤال عن الجواز بعد ظهور كلام المعطى فى الجواز فان ما اعطاه انما هو ماله فجاز التصرف فيه باذنه فاذا اذن لغيره فى ذلك فلا مورد للسؤال كما أنه مع عدم الاذن لا يجوز التصرف فيه فانه حرام وبعد ظهور الكلام فى أحد الأمرين لا مورد للسؤال كما هو واضح.

الكلام فى الجمع بين الروايات المجوزة والمانعة

وقد يجمع بين الطائفتين بحمل المانعة على الكراهة بقرينة ما دل على الجواز كما هو مقتضى الجمع بين النهى والترخيص فان قوله (ع) فى صحيحة ابن الحجاج (١): (لا يأخذ شيئا حتى ياذن له صاحبه) ظاهر فى عدم الجواز وقوله (ع) نعم، فى رواية (٢) سعيد بن يسار وقوله (ع) لا بأس أن يأخذ لنفسه كما يعطى لغيره صريح فى الجواز فمقتضى الجمع العرفى بحمل المانعة على الكراهة .

وفيه أن ظاهر قوله (ع) لا يأخذ شيئا منه الا باذنه أنه ناظر الى عدم جواز التصرف فى مال أحد الا باذنه وعليه فلا يمكن حملها على الكراهة كما منعه بعض مشائخنا المحققين .

وقد يجمع بينهما بحمل المانعة على فرض تعيين المالك ومواقع مسامات

(١) وسائل: ج ١٢ ص ٢٠٦ باب ٨٤ حديث ٣

(٢) وسائل: ج ١٢ ص ٢٠٦ باب ٨٤ حديث ١

لصرف المال فانه لا يجوز للمتصدى أن يأخذ لنفسه وحمل المجوزة على فرض أن لا يعين المالك للمال مواضع خاصة فانه يجوز له الاخذ لنفسه واستشهد عليه بصحيحة (١) ابن الحجاج عن الرجل يعطى الرجل الدراهم يقسمها ويضعها فى مواضعها وهو ممن يحل الصدقة قال لا بأس أن يأخذ لنفسه كما يعطى غيره ولا يجوز له أن يأخذ اذا أمره أن يضعه فى مواضع مسماة إلا بآذنه .

وفيه أن هذا الجمع أيضا بعيد عن ظاهر رواية المانعة اعنى صحيحة الاولى لابن الحجاج فانها آية عن ذلك سؤالاً وجواباً فان قوله (ع) فى جواب السائل عن رجل اعطاه مالا ليصرفه فى محابيح أو مساكين وهو يحتاج أن يأخذ منه لنفسه ولا يعلمه هو قال لا يأخذ شيئاً حتى ياذن له صاحبه مطلق ، وكك السؤال فيبعد حملها على فرض تعيين المالك مواضع للمال المعطى . والصحيح أن يقال فى وجه الجمع هو حمل الروايات المانعة على فرض كون المال المعطى من ممتلكات شخص المعطى كما اذا ورد فى بلد فأراد أن يقسم مالا فى صنف من غير نظر الى كونهم فقراء أو اغنياء فاعطاه شخص أن يقسم بينهم فانه لا يجوز للاخذ أن يأخذ منه لنفسه حتى مع اتصافه بما اتصف به المبذول لهم فانه مال لشخص الباذل فلا يجوز التصرف فيه إلا بآذنه .

و ربما يورد على ما ذكرناه من الجمع بين الروايات بحمل المانعة على الاموال الشخصية وحمل المجوزة على الاموال النوعية بان مقتضى صحيحة ابن الحجاج (٢) فى رجل اعطاه مالا ليقسمه فى المساكين وله عيال يحتاجون

(١) وسائل : ج ٦ ص ٢٠٠ حديث ٣ من باب ٤

(٢) وسائل : ج ١٢ ص ٢٠٦ حديث ٢

يعطهم منه من غير أن يستأذن (يستأمرخ ل) صاحبه ، قال : نعم ، هو جواز أخذ المعطى له لنفسه سواء كان من مال نفسه أو من الاموال النوعية وبهذا الاسناد ما يدل على عدم الجواز الاّ بالاذن عن صاحبه فيقع بينهما المعارضة فتسقطان لذلك فيرجع الى العمومات الدالة على عدم الجواز فانه يقال أن مقتضى رواية (١) أخرى لابن الحجاج المذكور في باب الزكاة هو الجواز في الصدقة فانه قال سألت ابا الحسن (ع) عن الرجل يعطى لداهم ليقسمها ويضعها في مواضعها وهو ممن تحل له الصدقة ، قال لا بأس أن يأخذ لنفسه كما يعطى لغيره ، الخ ، فبهذا نقيد الصحيحة الثانية الدالة على عدم الجواز مطلقا فتكون الصحيحة الثانية أخص من الصحيحة الاولى ، كان بمقتضى انقلاب النسبة فنخصّص بها الصحيحة الاولى فتكون النتيجة أن في الاموال الشخصية لا يجوز الاّ بأذن المالك وفي الاموال النوعية يجوز وحمل الروايات المجوّزة على الاموال النوعية كالوجوه الشرعية المنطبقة على الآخذ وغيره كالزكاة والخمس والصدقات وردّ المظالم كما اذا اعطاها أحد لعالم أن يصرفه في محله فانه جاز له الاخذ منه بمقدار حاجية وان لم يكن لكلام المعطى ظهور في أخذه لنفسه اذا قال المعطى اعطه لـصنف فلان ظهوره في الاعطاء للغير ونفس الآخذ منصرف عن ذلك ، وعلى هذا فيجوز للاخذ أن يأخذ لنفسه بمقدار احتياجه خصوصا اذا كان ممن يجوز تصرفه فيه كالعلماء والمجتهدين فان ولاية الوجوه الشرعية لهم في حال الغيبة .

ويدل على ذلك أن المذكور في روايات الجواز هو الزكاة والصدقات

(١) وسائل : ج ٦ ص ٢٠٠ حديث ٣

وأما المذكور فى رواية المنع هو المال الشخصى بقرنية قوله (ع) (لا يأخذ شيئاً حتى يأذن له صاحبه) حيث فرض صاحباً للمال المبدول واعتبر أذنه فى دفع المال المبدول لغير من عينهم فتكون كلتا الطائفتين من الروايات واردة على طبق القاعدة فإن مقتضى القاعدة فى الأموال الشخصية عدم جواز التصرف إلا بأذن صاحبه ومقتضى القاعدة فى الأموال النوعية هو جواز بذله لمن انطبق عليه سواء أذن المعطى لذلك أم لا ، وعلى هذا فيبقى فى المقام شىء وهو أنه على هذا فلا وجه لسؤال السائل فنقول أن الوجه فى ذلك هو احتمال أن يجوز للمتصدى بذلك أن يأخذ منه مع الاحتياج حيث أن صاحب المال قال أصرفه فى محابيح ومساكين فاحتمل الأخذ جوازاً أخذ منه لأنه أيضاً محتاج فأجاب الامام (ع) أنه لا يجوز إلا بأذن صاحبه .
وفى ما كان المال نوعياً كالزكاة وغيرها احتل السائل عدم جواز أخذه حيث يحتمل أن يكون أذن المعطى دخيلاً فى جواز التصرف فيه أيضاً كأموال شخصه فأجاب الامام (ع) بأنه لا بأس بذلك مع الاحتياج ، فيجوز المتصدى أن يأخذ منه لنفسه بمقدارها يبذله لغيره فافهم .

الكلام فى احتكار الطعام

قوله : مسألة : احتكار الطعام وهو كما فى الصحاح وعن المصباح جمع الطعام وحبسه يترى به الغلاء لا خلاف فى مرجوحيته .
أقول : يقع الكلام فى جلهات : الأولى : فى حكم الاحتكار الظاهر أنه لا خلاف فى مرجوحيته فى الجملة اعم من الحرمة والكراهة ، ولكن اختلفت كلماتهم فى ذلك فذهب المشهور الى الحرمة مع عدم وجود الباذل لو ذهب جمع آخر الى الكراهة مطلقاً لكون الناس ملسطين على أموالهم ، فلا وجه

لحرمة الآ اذا عرض عليه عنوان آخر يقتضى حرمة كما اذا حكم الحاكم في المخصصة بالبيع فانه يحرم الاحتكار لحكم الحاكم، والآ فلا وجه لحرمة لنفس الاحتكار.

والظاهر ان الاحتكار حرام مع عدم وجود باذل في البلد وأما مع وجوده فيجوز الاحتكار لكون الناس مسلطين على أموالهم وهذا القول قد اختاره المصنف.

وقد استدل المصنف على ذلك بروايات منها صحيحة (١) سالم الحنط فانه ظاهرة في الحرمة مع عدم وجود البازل حيث استفصل الامام (ع) في ذلك وقال الحنط ما ابيع أنا من الف جزء جزء يعني أن الحنطة الموجودة عندى كجزء واحد من الف جزء من الحنطة الموجودة في البلد احتكاره ، فانه لا يوجب ظهور الغلاء في البلد نظير أن نشترى وزنة من الارز فتحتكره فانه لا يوجب ظهور الغلاء أصلا وقال الامام (ع) فلا باس ثم قال أن المحتكر هو حكيم بن حزام حيث كان يحتكر الطعام المجلوب الى المدينة فمر به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال يا حكيم اياك أن تحتكر، فان كلمة ايا تحذير فتفيد الحرمة.

ومنها (٢) صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الحكرة، فقال انما الحكرة أن يشتري طعاما وليس في المصر طعام غيره فتحتكره فان كان في المصر طعاما غيره فلا باس أن يلمس سلعتك الفضل فان مفهوم ذيل الرواية هو حرمة الاحتكار مع عدم وجود طعام في البلد،

(١) وسائل : ج ١٢ ص ٣١٦ باب ٢٨ حديث ٣

(٢) وسائل : ج ١٢ ص ٣١٥ باب ٢٨ حديث ١١

غيره بحيث يظهر فى البلد لأجل احتكاره غلاء واضح .

ومنها (١) ما عن أمير المؤمنين عليه السلام فى ما كتبه الى مالك الأشر على ما فى نهج البلاغة وكان فيما كتبه فامنع من الاحتكار فان رسول الله (ص) منع منه الى أن قال فمن قارف حكرة بعد نهيك آياه فنكل وعاقب فى غير اسراف فانه لو كان الاحتكار مكروها لما جاز أن يأمر الامام ع الاشر بان يعاقب المحتكر .

ومنها صحيحة (٢) أخرى للحلى حيث سأل عن صلاحية الاحتكار ، فأجاب الامام عليه السلام بانه يكره الكراهة فى كلمات الامام عليه السلام أعم من الحرمة والكراهة المصطلحة وليس لها ظهور فى الثانى ، وقد ورد فى روايات الربا أن عليا عليه السلام كان يكره الربا فلا تكون هذه الرواية موجبة لصرف الروايات الاخرى الظاهر فى الحرمة .

ومنها ما فى مجالس المفيد عن أبى مريم الانصارى (٣) عن أبى جعفر عليه السلام قال : قال رسول الله (ص) ايما رجل اشترى طعاما فحبسه أربعين صباحا يريد به الغلا للمسلمين ثم باعه وصدق بثمنه لم يكن كفارة لما صنع ، وفى هذه الرواية مناقشة من حيث السند والدلالة ، أما المناقشة فى الدلالة فلانه لو كان احتياج الى الطعام كان احتكاره حراما حتى فى ثلاثة ايام وان لم يكن احتياج اليه لم يكن حراما حتى فى ستين يوما ، فلا موضوعية للاربعين .

(١) وسائل : ج ١٢ ص ٣١٥ حديث ١٣

(٢) وسائل : ج ١٢ ص ٣١٣ حديث ٢

(٣) وسائل : ج ١٢ ص ٣١٤ حديث ٦

والظاهر أن الرواية راجعة الى بيان جهة اخلاقية تعبدية حيث أن الظاهر منها أن المحتكر انما حبس الطعام بنية سوء فهي الغلاء من غير أن يكون نظره الاسترباح وقد حكم الامام (ع) تعبدية أن من كان على هذه النية ولم يرجع الى اربعين يوما فتصدق مجموع الطعام لا يكون ذلك كفارة لما فعل فتكون الرواية خارجة عن المقام أصلاً وناظرة الى قباحة نية سوء وأما من حيث السند فقال المصنف في كتاب الصلاة وفي هنا ان احتمال سند الرواية ببني فضال لا يوجب الوهن فيها ، فان الظاهر انما اخذت من كتبهم ، وقد قال العسكري عليه السلام عند السؤال عنها خذوا بما رويوا وذكروا ما رأيتم ازيد في المقام على ما في الصلاة ان كلام العسكري عليه السلام دليل على اعتبار جميع ما في كتب بني فضال فيستغن بذلك من ملاحظة من قبلهم في السند فان كلامه عليه السلام أولى بعدم ملاحظة ما قبلهم في السند من كلام الكشي من ادعاء الاجماع على تصحيح ما يصح عن جماعة .

وفيه أما الكلام في اعتبار الاجماع المدعى تصحيح ما يصح عن جماعة فهو مخدوش في نفسه فانه نرى أنهم ينقلون في رواياتهم المسند عن الضعفاء فنعلم بذلك أنهم ينقلون عنهم أيضاً مراسليهم فلا يكون مراسليهم باجمعها حجة لكون كل مرسله داخله في اطراف المشبهة .

على أن هذا الاجماع ليس حجة في نفسه لعدم كونه اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأى المعصوم فغاية الامر فمفاده أن جماعة من الرواة قد ثبت نقلهم عن الثقات فلا يلاحظ ما قبلهم من السند في مراسليهم ومسنداتهم وقد عرفت احتمال مسنداتهم على ضعف في السند وأما ما ذكره في حق كتب بني فضال فكلام الامام (ع) ناظر الى أن انقلاب عقيدتهم لا يوجب الوهن

فى روايتهم وأن فساد عقيدتهم لا تضرّ باعتبار روايتهم بل انقلوا من الروايات فهو باقى على الحالة الاولى فلا يناقش فيها من جهة فساد عقيدتهم أما أن جميع كتبهم معتبر ثولو كان بعضها مشتملا على ضعف السند من غير ناحية بنى فضال بان نقلوا عن الضعفاء فلا يظهر من الرواية ، فان هذا الاحتمال لم يكن فى حقهم قبل فساد عقيدتهم ، بل كان قبل ذلك يلاحظ اسانيد ما نقوله من الاحاديث ان كان صحيحا أخذ به والا فلا ، فهذه اى فساد عقيدتهم مقاما لهم بحيث صار جميع ما فى كتبهم معتبرا حتى لا ينظر الى ما قبلهم من السند الذى كان ينظر اليه قبل فساد عقيدتهم فما افاده المصنف هنا لا يمكن المساعدة عليه وكيف كان فلا شبهة فى حرمة الاحتكار فكان الشارع اراد كون الارزاق بين الناس وليس لاحد حق منعها عنهم ودليل سلطنتهم قاصرة عن ذلك بحكم الشارع كما ذكرنا فى بحث الاراضى أنه ليس لاحد منع الاراضى زائدا عن المقدار المتعارف فان الشارع يريد ان تكون الاراضى معمورة لا خربة فكذلك الحال هنا .

ثم انه بعد الفراغ عن حرمة الاحتكار يقع الكلام فى جهات الاولى : فى موارد الحكرة فى أنها فى أى شىء تتحقق والذى يستفاد من المطلقات المتقدمة أن موضوع الاحتكار هو الطعام فكل ما يصدق عليه الطعام عرفا بحيث كان فى عرف البلد قوام الناس وحياتهم نوعا بهذا الطعام فمنعه عن الناس احتكار وهذا يختلف باختلاف البلدان والعادات فمثل قشر اللوز طعام فى بعض البلدان ، ومن الحطب فى بعضها الاخر ومثل الشعير ليس بطعام فى بلاد الهند حتى قيل لا يوجد فيها شعير الا بمقدار الدواء ونحوه ، ولكنه طعام فى بلاد العراق واليران والازر طعام فى نوع البلاد خصوصا الرشت ومازندران وهكذا الزبيب والتمر وليس بطعام

فى بعضها الآخر، بل مثل الزبيب فى العراق والتمر فى بعض نقاط ايران يعد من الفواكه وعلى الاجمال أن هذا شىء يختلف بحسب اختلاف الأماكن والازمنة والعادات فكلما يصدق عليه الطعام فاحتكاره مع عدم وجود فى السوق حرام والآ فلاوجه للحرمة كما اذا احتكر احد الزبيب فى النجف أو التمر فى بعض نقاط ايران فلا يقال أنه فعل حراما، نعم قد يكون حراما لاجل طرؤ عنوان آخر عليه كما اذا احتاج أحد الى ما احتكره آخر للدواء ونحوه بحيث اذا لم يبيعه منه لمات فانه يحرم الاحتكار والمنع عن البيع والاعطاء هنا ولكن لا لحرمة الاحتكار بنفسه، بل لاجل طرؤ عنوان محرم عليه بمقتضى العنوان الثانوى .

وأما الروايات الحاضرة للاحتكار بامور خاصة فهى مختلفة وفى بعضها حصرة فى أربع الحنطة والشعير والزبيب والتمر، وعن الفقيه زيادة الزيت وفى رواية قرب الاسناد باضافة السمن أيضا، وفى رواية السكونى باضافة السمن والزيت ولكن كلها متفقة فى نفي الاحتكار بمفهومها فى غير الامور المذكورة فيها ولكن الذى يسهل الخطب أن كلها ضعيفة السند فلا يمكن رفع اليد بها عن المطلقات الثابت حجيتها والا لزم رفع اليد عن الحجة بغير الحجة الشرعية .

فالمناطق فى حرمة الاحتكار هو صدق احتكار الطعام على ما أخذه المحتكر وحبسه فلا يبعد شمولها مثل الزيت والسمن والملح فان المراد من الطعام ما يطعم به الانسان وتقوم به حياة البشر، ومن الواضح أن هذا ليس مجرد الحنطة والشعير والارز فانها ليس بنفسها ما يطعم به فى الخارج، بل انما قوام طعاميته بالمقارنات من السمن والزيت واللحم والملح و المقدمات من النار ونحوها، وعلى هذا فلا يبعد أن يكون منع النفط عن

الناس و احتكاره عنهم حراما فان قوام اطعمة النوع بذلك و يدل على ذلك ذكر الصنف في بعض الروايات (١) وكذلك السمن وان كانت الرواية ضعيفة فان من الواضح ان الزيت و السمن ليسا من الطعام بل انا هما من مقومات الطعام كما لا يخفى ، ويدل على ذلك أيضا قوله (ع) في صحيحة (٢) الحلبي فانه يكره أن يحتكر ويترك الناس وليس لهم طعام فان ترك الناس بغير طعام ليس لمنع الحنطة والشعير فقط ، بل بمنع كل ما يكون دخيلا في تحقق الطعام من المقدمات و المقارنات فان العلة والمنع واقعا في حرمة الاحتكار ترك الناس بغير طعام كما لا يخفى .

و بالجملة فكل ما يكون دخيلا في قوام طعام البشر بحسب عادة نوع الناس بحيث يلزم من منعه ضيق النوع في الحرج و المشقة والضرر والعسرة فيكون احتكاره حراما وقد قلنا ليس لاحد السلطنة على حبس طعام الناس واحتكاره وان كان مالا لنفسه كما قلنا ليس لاحد حبس الاراضى ومنعها عن العمارة كما تقدم في محله .

الجهة الثانية : أنه ذكر في رواية السكوني أن الحكرة في الرخصة أربعين يوما وفي الغلاء والشدة ثلاثة ايام والظاهر أنه لا يمكن تصديقه فانه ان كان للناس احتياج الى ذلك بحيث كان فيهم غلاء ومخمة فلا يجوز الحبس ساعة واحدة والّا فيجوز الحبس ستة اشهر ، بل سنة بل اكثر على ان الرواية ضعيفة ، ونعم ما صنع الشهيد حيث حمل الرواية على فرض أن يكون الشدة والاحتياج الى ما حبسه المحتكر في الغلاء بثلاثة ايام وفي الرخصة

(١) وسائل : ج ١٢ ص ٣١٤ حديث ٧

(٢) وسائل : ج ١٢ ص ٣١٥ باب ٢٨ حديث ١

بأربعين يوما وان كان الحمل بعيدا ولكنه أولى من الطرح .
 الجهة الثالثة : هل يختص مورد الاحتكار بشراء الطعام فقط أو يتحقق
 بكل ما يقع في يده ولو كانت الغلة حاصلة من الزرع أو الارث أو الهبة ،
 الظاهر هو الثاني فان المناط في حرمة الاحتكار هو جمع الغلة ، و ترك
 الناس بغير طعام ولا يفرق في ذلك بين الشراء وغيره .

ثم الظاهر أن الاحتكار إما حرام أو مباح بناء على حرمة عدم البازل
 وأما بناء على كراهته فاما مكروه أو مباح في نفسه فلا يتصف بالاحكام الخمسة
 كما ذكره المصنف نعم يمكن ان يتصف بالاحكام الخمسة بلحاظ العناوين الثانوية .
 الجهة الرابعة : أن الاحتكار حرام اذا كان يترك الناس بغير طعام
 مع احتياجهم اليه وأما لو كان غرضه جمع الطعام وبيعه في وقت نزول العسكر
 أو الزوار لئلا يقعوا في مضيق فلا يكون الاحتكار حراما وباعتبار هذا العناوين
 الطارئة يكون الاحتكار متصفا بالاحكام الخمسة ولكن الاحتكار في نفسه ، اما
 حرام أو مباح ، كما لا يخفى .

الخامس : الظاهر أنه لا اشكال في جواز اجبار المحتكر على البيع حتى
 بناء على كراهة الاحتكار ولكن ليس للحاكم الا اجبار على البيع فقط ، و
 اما التسعير فليس له ذلك ، بل للمالك أن يعين ذلك لان الناس مسيطرون
 على أموالهم وقد ورد في بعض الاحاديث (١) أنه سئل النبي (ص) عن
 الشعير فقال (ص) انه في يد الله ، نعم لو اجحف في القيمة بحيث كان
 ازديادتها نحو من الاحتكار يمنع الحاكم عن ذلك بحيث يبيع المالك بقيمة

(١) وسائل : ج ١٢ ص ٣١٧ باب ٣٠ حديث ١

السوق ، أو أكثر منه ، بمقدار لا يمنع الناس عن الشراء ، بأن تكون قيمة كل حقة من الحنطة مائة فلس و يبيع المحتكر بدینارین فانه أيضا احتكار ، كما لا يخفى .

الحمد لله أولا و آخر وظاهرا و باطنا ، وقد وقع الفراغ عن كتاب البيع فى يوم الأحد ٢٤ شهر جمادى الاولى سنة ١٣٧٥ هـ ، ويتلوه ان شاء الله تعالى المجلد السادس بتوفيق الملك العلام ، والحمد لله وحده و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و سلم تسليما .

الفهرست

الصفحة	الموضوع
٣	المقدمة
٥	ما يقبل التملك وما لا يقبله
١٠	ولاية الاب والجد
٣٤	الكلام فى ولاية الفقيه
٥٣	فى ولاية عدول المؤمنين
٨١	الكلام فى بيع العبد المسلم على الكافر
١١٦	فى حرمة بيع المصحف من الكافر
١١٩	القول فى شرائط العوضين
١٢٣	الكلام فى احكام الاراضى
١٤٦	الكلام فى بيع الاراضى المفتوحة عنوة
١٥٦	الكلام فى بيع الوقف
١٧٧	الكلام فى مسوغات بيع الوقف
٢١٢	الكلام فى الصورة الثالثة
٢١٣	الكلام فى الصورة الرابعة
٢١٨	الكلام فى الصورة الخامسة
٢١٩	الكلام فى الصورة السادسة
٢٢٤	الكلام فى الصور الاربعة الأخيرة

الصفحة	الموضوع
٢٣٥	الكلام فى الوقف المنقطع
٢٣٨	الكلام فى بيع الرهن
٢٥٥	الكلام فى بيع الغررى
٣٠١	الكلام فى بيع الآبق
٣١٧	الكلام فى اشتراط العلم بالثمن
٣٢٢	الكلام فى اشتراط العلم بالثمن
٣٤٥	الكلام فى الاعتماد باخبار البائع بقدر الثمن
٣٥٢	الكلام فى بيع صاع من الصبرة
٣٦٨	الكلام فى تصوير الكلى فى المغين
٣٧٣	مسألة: لو باع صاعا من صبرة
٣٨٥	لو باع ثمرة شجرات واستثنى منها ارطالا معلوما
٣٩٨	الكلام فى اقسام بيع الصبرة
٤٠٣	الكلام فى بيع العين على المشاهدة السابقة
٤١٣	لو اختلفا البائع والمشتري فى تغير اوصاف المبيع
٤٣٢	الكلام فى بيع ما لا يفسده الاختبار به
٤٣٩	الكلام فى حكم ظهور المبيع معيبا
٤٤٥	الكلام فى ثمرة الخلاف
٤٤٩	الكلام فى جواز بيع المسك فى فارة
٤٥١	الكلام فى عدم جواز بيع المجهول مع الضميمة وعدمه
٤٥٥	الكلام فى بيان اقسام التابع
٤٥٨	الكلام فى معنى التابع

الصفحة	الموضوع
٤٦٤	الكلام فى الانذار
٤٧٠	الكلام فى بيع الظرف مع مظهره
٤٧٤	الكلام فى استحباب التفقه فى الدين
٤٧٨	الكلام فى تراحم الكسب و طلب العلم
٤٨١	الكلام فى تلقى الركبان و مرجوحيته
٤٨٥	الكلام فيما اذا دفع الانسان الى غيره مالا
٤٩٠	الكلام فى الجمع بين الروايات المجوزة و المانعة
٤٩٣	الكلام فى احتكار الطعام
٥٠٢	الفهرست



کتابخانه و اسناد ملی جمهوری اسلامی ایران

شم / شماره ثبت کتاب / قفسه ۲۲ ص ب ۱۸۷

شماره ثبت کتاب ۷۴۱۷۴۴ / رقم

مجموعه اسناد خطی